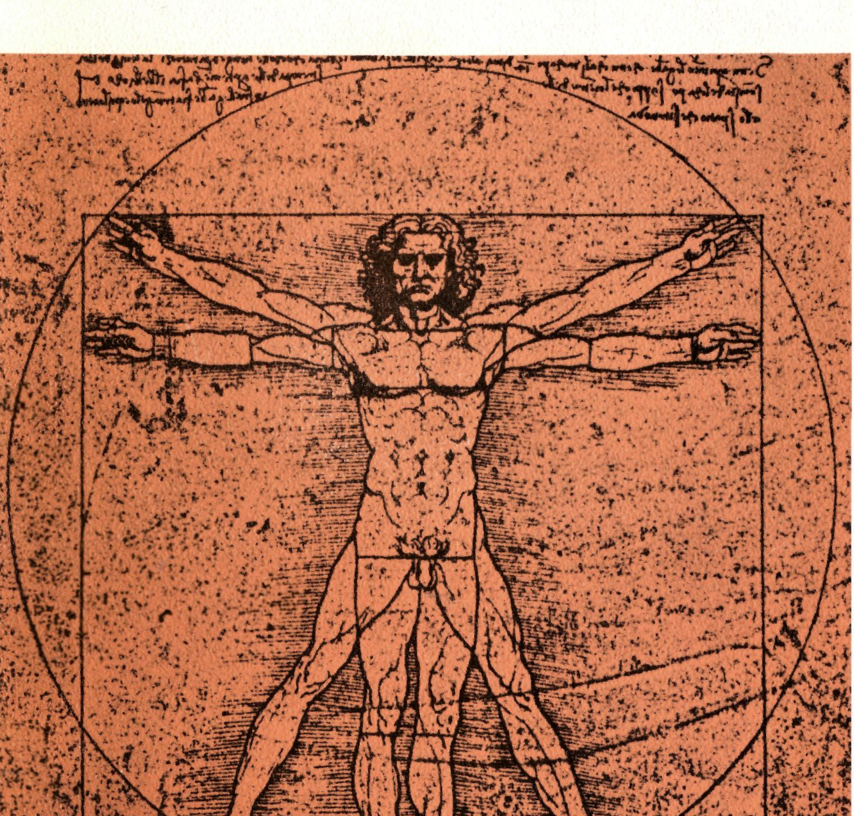
JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA

LAS NUEVAS ANTROPOLOGIAS

Un reto a la teología



Colección PUNTO LIMITE

17

JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA

Las nuevas antropologías. Un reto a la teología

2.ª edición

Editorial "SAL TERRAE"
Guevara, 20 - Santander

© 1983 by *Editorial Sal Terrae,*
Guevara, 20, 39001-Santander

Cubierta de *Jesús García-Abril*

Con las debidas licencias

Impreso en España - Printed in Spain

ISBN: 84-293-0647-1
Depósito Legal: S.A.-293

Impreso por: Artes Gráficas Resma
Prol. M. de la Hermida, s/n. - 39011-Santander

A Carlos Díaz, a quien este libro y su autor deben más de lo que él mismo se figura.

INDICE

Al lector

"¿Qué es el hombre? Muchas son las opiniones que el hombre se ha dado y se da sobre sí mismo. Diversas e incluso contradictorias. Exaltándose a sí mismo como regla absoluta o hundiéndose hasta la desesperación". Estas palabras del Vaticano II *(Gaudium et Spes,* 12) reflejan fielmente la crisis en que se debaten las antropologías actuales. La idea del primado ontológico y axiológico del hombre sobre el resto de la creación ha sido una de las persuasiones básicas del Occidente cristiano, universalmente defendida en el plano teórico por teólogos, filósofos y científicos (si bien fuese regularmente escarnecida en el plano sociológico y político) con argumentos tanto religiosos (el hombre es imagen de Dios) como metafísicos (el hombre es algo más que materia o cuerpo). Pero nada resta hoy de esa unanimidad; así lo constata el texto conciliar y así resulta del cotejo de otros dos, escogidos al azar entre los muchos de igual tenor que podrían aducirse, y que son emblemáticos en su diáfana contradictoriedad:

— "Espere treinta años y entonces mire usted a la Tierra. Verá maravillas sobre maravillas añadidas a aquéllas cuyo nacimiento puede usted testificar, y presenciará el formidable resultado: ¡el hombre alcanzando al fin casi su completa estatura! Y todavía creciendo, creciendo visiblemente mientras usted observa..." *(Mark Twain).*

— "A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación..., no se puede oponer otra cosa que una sonrisa filosófica... El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin" *(Michel Foucault).*

No es objeto de este libro reconstruir el proceso que conduce de Twain (1889) a Foucault (1966), de la euforia auroral a la escéptica melancolía crepuscular, del canto del gallo al canto del cisne. Rehacer palmo a palmo este trágico desmoronamiento de la fe del hombre en sí mismo y en sus obras sería una empresa tan fascinante como osada; en cualquier caso no es lo que aquí se persigue. Estas páginas se ocupan, más modestamente, de los últimos avatares de la cuestión, de su tramo postrero, el que discurre del existencialismo a nuestros días, articulando los materiales disponibles en torno a tres nudos de problemas que se plantean como otras tantas contraposiciones dialécticas: sujeto-objeto (¿es el hombre realidad subjetiva, personal, frente al mundo de las cosas, o sólo hay una realidad objetiva omnicomprensiva?: cap. I), hombre-animal (¿es el hombre una especie zoológica más, o dista cualitativamente de cualquier otro animal?: cap. II), mente-cerebro (¿encuentra la mente explicación acabada en el cerebro, o lo mental trasciende lo meramente cerebral?: cap. III). Un último capítulo se dedicará a la relectura teológica de los datos inventariados y a confrontar la interpretación cristiana del hombre con las antropologías examinadas.

Nacida al compás de la actividad docente, esta obra tiene una intención originariamente descriptiva o didáctica; de las aulas salió y para las aulas ha sido pensada en principio. Se trata de poner al alcance de los estudiantes de teología el marco de referencias en el que ha de moverse hoy el *logos* cristiano sobre el hombre si quiere ser un discurso contextuado e inteligible. En este sentido, el libro aspira a ser no mucho más que una crónica o informe sinóptico de las discusiones antropológicas en curso.

De otro lado, empero, se tratará también de subrayar algo que, a mi juicio, raras veces se destaca suficientemente y que se echa de menos incluso en la literatura especializada: el solapamiento, la mutua penetración, la interdependencia de la triple dialéctica antes enunciada. Si

bien se mira, más que con tres núcleos de problemas, tenemos que vérnoslas con un único problema modulable en tres tonos. Cada una de las dialécticas implica las otras dos, aunque sus portavoces no siempre se aperciban de ello, y opera (de forma ya tácita, ya expresa) con elementos comunes. La temática del libro es, pues, más homogénea de lo que la lectura del índice pudiera sugerir; el subsuelo común de las tres dialécticas analizadas, su recíproca concatenación tonal, su índole contrapuntística (para seguir con la metáfora musical), a más de ser señalada al comienzo de los primeros capítulos, se ratificará cuando en el último se aborde el problema del alma, entendiendo por tal la cuestión del fundamento *objetivo, real,* de la especificidad de lo humano. Especificidad que la Biblia y la fe cristiana dan por supuesta cuando designan al hombre como "imagen de Dios".

Al autor no se le oculta el carácter de misión imposible que reviste todo ensayo de sintetizar en pocas páginas (y en solitario) el proteico mundo de las antropologías actuales. El enjambre de modelos antropológicos y el *puzzle* de problemas en ellos involucrados convierte en zona minada el territorio que se dispone a transitar. Las acusaciones de que puede ser objeto van del intrusismo ("he aquí de nuevo a la teología allanando moradas ajenas") al dilettantismo (pues nadie puede ser especialista de *todos* los continentes de este vasto mundo), el eclecticismo o el irénico concordismo (que redondea perfiles, lima asperezas y sobrepuja hegelianamente enconadas antítesis para ahormar en breve espacio una apacible síntesis), etc.

Dios me libre de declararme virtuosamente inmune de tales pecados, lo que les agregaría el de presunción. Mas, por si sirviera de atenuante, me atrevo a hacer al lector depositario de una doble confidencia. En primer lugar, en el proyecto original del libro intervenían, junto al que ahora lo firma temerariamente solo, un avezado cultivador de la antropología filosófica (Carlos Díaz) y un experto filósofo de la ciencia (Alfonso Pérez de Laborda). A la

postre, y como ha ocurrido ya más de una vez, el proyecto tripartito pareció de ejecución harto lenta y no poco complicada. Pero si algo de él ve ahora la luz, se debe en buena parte a quienes tendrían que haber sido sus coautores, de cuyos plurales saberes, impartidos desde la entrañable amistad, el que esto escribe se ha beneficiado ampliamente.

En segundo término, y supuestas las dificultades del proyecto, me adelanto gustoso a reconocer sin ambages que, en su presente realización, todo es discutible, desde la delimitación cronológica hasta la selección de autores y de obras, pasando naturalmente por los juicios de valor que se aventuren a lo largo de sus páginas. ¿Por qué, en efecto —y por ejemplo—, arrancar del existencialismo? En Engels se encuentran ya espectaculares antecedentes del estructuralismo (las leyes de la dialéctica "deben regir tanto para el movimiento en la naturaleza, como para el que se da en el campo del pensamiento"; *Dialéctica de la naturaleza,* México 1961, 228) o de la reducción fisicalista de la mente al cerebro ("si se considera más de cerca qué sean pensamiento y conciencia y de dónde provienen, se ve que son el producto del cerebro"; *ibid.,* 15). Pero o se acota discrecionalmente el campo de indagación merced al empleo de un criterio más o menos razonable (algo se dirá sobre esto al comienzo del primer capítulo) o se pone en marcha un *regressus in infinitum* (la dialéctica sujeto-objeto, antes que en el estructuralismo, se recoge en la gnoseología de Marx-Engels y, antes que en éstos, en Hegel y en Kant, y antes... *Et ita porro)* que acaba por paralizar todo programa de investigación.

Igualmente discutible se presenta la selección que se ha efectuado con los autores y las obras. ¿Por qué Heidegger y no Jaspers, Garaudy y no Machovec, Monod y no Jacob, Feigl y no Ryle, etc.? ¿Por qué no aparecen sino fugazmente figuras de la talla de Skinner, Ayer, Piaget, Chomsky? El criterio manejado al respecto ha sido doble; ante todo, dejar hablar a los propios autores siempre que ello sea posible, lo que condujo ya a una decantación y

concentración de nombres y títulos por razones de extensión (forzosamente limitada) y claridad expositivas. Además, dar cuenta de todas las dimensiones esenciales de cada una de las tres dialécticas consignadas, y no escamotear ninguna de las posiciones significativas adoptadas en sus respectivos ámbitos, lo que implicó, por ejemplo, la referencia a la sociobiología en el capítulo segundo o la inclusión de un personaje tan secundario como Mackay en el capítulo tercero.

En fin, que los juicios emitidos sobre autores y teorías sean discutibles, es cosa que se da pacíficamente por convenida. Con todo, este libro ha sido dictado por la convicción de que la interpretación cristiana del problema humano goza hoy de (al menos) tantas posibilidades como cualquier otra para concurrir decorosamente en el mercado de las antropologías. A decir verdad, y según estipula la célebre distinción marceliana, el cristianismo detecta en el hombre algo más que un problema; habla de él en términos de "enigma" (GS 18: "el enigma de la condición humana...") o "misterio" (*ibid.*, 22: "el misterio del hombre..."). Permítaseme finalizar estas líneas introductorias con dos apreciaciones a este propósito: por fortuna, no es sólo la voz cristiana la que confiesa hoy la densidad enigmática, el hondo espesor de lo humano, sino que otras voces se suman a la suya corroborándola; allí donde el estudio del hombre se emprende como si de un problema exhaustivamente soluble se tratase, el objeto de indagación se escurre entre los dedos y del mismo se retiene tan sólo una falaz caricatura. De estas apreciaciones, así como de otras varias con ellas relacionadas, confío en que han de dar cumplida razón las páginas siguientes.

1

La dialéctica sujeto-objeto: humanismo y antihumanismo

Uno de los méritos innegables del existencialismo radica en haber actuado como detonante de la reacción en cadena que, en torno a los conceptos sujeto-objeto, humanismo-antihumanismo, conmovió en los últimos treinta años a una franja significativa del pensamiento antropológico europeo. Qué es la existencia concreta del hombre concreto, qué es la subjetividad, en qué consisten la temporalidad y la mundanidad específicamente humanas, el porqué de la angustia, el sentido de la muerte y, sobre todo, el significado de la existencia: he ahí el paquete de cuestiones que no pueden menos de interesar al hombre y que los existencialistas depositaron sobre la mesa de trabajo de los filósofos.

El horizonte frente al que se alza el existencialismo es un cielo vacío (Dios había muerto a manos de los tres "maestros de la sospecha"), una tierra reducida a escombros por las convulsiones bélicas, una sociedad desgarrada por antagonismos políticos y económicos insanables y, en fin, una humanidad en el atolladero, que se pregunta si la historia no será una broma siniestra o una aventura insensata. Ante este panorama, ¿qué salida le cabe al intelectual, cuando los diversos intereses y partidos en liza lo solicitan para que tome postura?

La propuesta existencialista consistirá en optar por el sujeto humano singular: la polaridad sujeto-objeto, hombre-cosa, y la consiguiente confesión de fe humanista son el denominador común de los diversos existencialismos. Como es bien sabido, esta propuesta ejerció una fascinación magnética sobre el pensamiento y la literatura del período de entreguerras y de la década siguiente a la segunda gran guerra. Las respuestas existencialistas podían o no ser estimadas válidas; lo que no se discutía era la validez de sus preguntas.

¿Qué ocurriría, sin embargo, si se negase el presupuesto existencialista, a saber, la realidad y la significatividad especulativa de la idea de *hombre?* Eso es lo que va a hacer la moda filosófica que tomó el relevo del existencialismo: la antropología estructural. El efímero reinado del sujeto existencialista dará paso a la dictadura del objeto estructuralista; del humanismo confeso de Heidegger y Sartre [1] se girará al antihumanismo teórico de Foucault y Althusser.

Pero la moda estructuralista resultó aún más fugaz que la del existencialismo: duró apenas el decenio de los sesenta. Según la confesión del propio Lévi-Strauss, los sucesos de mayo del 68 señalan el fin de su apogeo. Entretanto el pensamiento existencialista había estimulado a un puñado de teóricos marxistas que encontraban planteadas en él cuestiones para las que el marxismo clásico había sido ciego y mudo. Estos pensadores no están dispuestos a dar por bueno el subjetivismo individualista de un Heidegger o del Sartre de la primera época. Pero discrepan con indignación tanto de la relectura antihumanista que Althusser hace del marxismo como del antihumanismo práctico del estalinismo. El péndulo se pone, pues, en movimiento de nuevo, derivando ahora hacia un humanismo marxista restablecedor de la diástasis sujeto-objeto y del primado del hombre sobre la realidad.

Es a través de esta trayectoria cambiante como toma cuerpo la dialéctica recogida en el título del presente capítulo y se delimita el primer círculo de cuestiones en las que se debaten las antropologías actuales: la consistencia ontológica y la relevancia axiológica del fenómeno *hombre.*

---

[1] HEIDEGGER, M., *Brief über den Humanismus,* Bern 1954 (escrito en el que, sintomáticamente, su autor deja caer el término *Dasein* en favor del vocablo común *hombre)*; SARTRE, J. P., *L'existentialisme est un humanisme,* París 1946.

El existencialismo: una ontología antropocéntrica [2]

1. Como no se ha cansado de repetir él mismo, la cuestión que interesa primordialmente a M. Heidegger es la cuestión del ser. Toda su reflexión discurre, en efecto, con vistas a este objetivo, al que dedica en su obra más conocida [3] una extensa introducción titulada "la pregunta por el sentido del ser" *(Die Frage nach dem Sinn vom Sein)*.

¿Qué es, pues, el ser? Para Heidegger tal interrogante es inseparable de este otro: ¿cómo entrar en contacto con él, cómo alcanzarlo? Las ontologías clásicas habrían naufragado en el océano de la inconcreción y la abstracción, y sólo existe un medio de evitar que se reitere una vez más el naufragio: localizar el ser, focalizarlo en concreto. No hay más que un ser capaz de preguntarse por el ser. Este existente privilegiado, que realiza al máximum la esencia del ser, soy yo. La encuesta ontológica, por consiguiente, debe partir del análisis óntico del existente humano singular que no sólo *es*, sino que *sabe que es*, que *está ahí*, y que Heidegger denomina *Dasein* [4]. En los demás entes, su relación con el ser es opaca y muda; en el *Dasein* tal

[2] Cuanto sigue utiliza, con algunos retoques y añadidos, materiales ya elaborados por mí en *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, Burgos 1971, pp. 69-116. Limito la presente exposición a Heidegger y Sartre por bastar a mi propósito; sobre Jaspers y Marcel, cfr. *ibid.*, pp. 94-115.

[3] *Sein und Zeit* (= SZ), Tübingen 1958 [8].

[4] Para el significado del binomio "ontológico-óntico", vid. FERRATER, J., art. "Ontico", en *Diccionario de Filosofía* III, Alianza, Madrid 1980 [2]. El término *Dasein* ha sido vertido al castellano de formas tan diversas que parece más prudente dejarlo sin traducir.

relación es reflejamente consciente y verbalizable; servirá magníficamente para el objetivo propuesto.

Como se ve, aun apuntando a la construcción de una ontología, lo que Heidegger emprende es el diseño de una antropología, desde cuyos cimientos se subraya enfáticamente la oposición sujeto-objeto, hombre-cosa: el *Dasein* es ser; los demás existentes son "entes" *(Seienden)*. Las obras posteriores a *Sein und Zeit* continuarán ateniéndose firmemente a esta concepción antropocéntrica de la ontología; al hombre le concierne, frente a los entes, "una relevancia óntico-ontológica", puesto que el problema del ser no puede comprenderse "huyendo hacia lo objetivo, sino merced a una pesquisa, constantemente reabierta, acerca de la subjetividad del sujeto" [5]; el ente "es puesto *(gestellt ist)* por el hombre" y existe como "representación" *(Vorstellung)* del ponente que el hombre es [6]; lo que existe fuera del hombre existe como objeto frente al sujeto autoconsciente [7].

Siguiendo un método analítico-descriptivo, Heidegger señala los rasgos que, en una primera aproximación, caracterizan al *Dasein*, y que son hoy otros tantos lugares comunes de las antropologías contemporáneas. Conviene advertir, empero, que antes de Heidegger constituían genuinas novedades y que, por tanto, el mérito de su puesta en circulación corresponde a nuestro autor.

Ante todo, el *Dasein* es aquel existente a quien su ser le es dado como tarea: "la esencia del *Dasein* está en su existencia". Y ello es así por cuanto el *Dasein* es ser-en-el-tiempo, capaz de autorrealización y maduración progresiva: la temporalidad es constitutiva del *Dasein*. Las tres dimensiones en que se articula el tiempo (pasado-presente-

---

[5] *Vom Wesen des Grundes*, Halle 1929, p. 30.

[6] "Das Seiende im Ganzen... erst und nur seiend ist, sofern es durch den vorstellend-herstellenden Menschen gestellt ist", *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1963 [4], p. 83; nótese el juego de palabras, típicamente heideggeriano, *stellen-vorstellen-herstellen*.

[7] *Der Satz vom Grund*, Pfulligen 1971 [4], p. 132: "Das Seiende ist Seiendes als Gegenstand für ein Bewusstsein".

futuro) son llamadas por Heidegger "los tres éxtasis de la temporalidad" *(Ekstasen der Zeitlichkeit)*; la temporalidad propiamente dicha no se identifica con ninguna de ellas en solitario, sino con la unidad o mutua inferencia de todas con todas. De suerte que en el hombre los tres momentos del tiempo físico se coagulan, conforman un *continuum* que es el que permite hablar de aquél como ser histórico, como ser en el cual el pasado se presencializa en la memoria, el futuro se anticipa en el proyecto y cuyo presente consiste en la anámnesis del pretérito y en la prognosis del porvenir. En fin, de la descripción del ser del *Dasein* como tarea se desprende el primado del futuro sobre las otras dos dimensiones de la temporalidad; también aquí Heidegger ha sido el precursor de una idea que luego popularizarán otros pensadores, los filósofos y teólogos de la esperanza [8]. El *Dasein* es el ser que no deja de proyectar jamás, que no vive nunca pura y exclusivamente de o para el ahora, sino para el después realizador de sus sucesivas posibilidades. A su vez, este primado del futuro certifica la índole perennemente inconclusa, deficitaria, del *Dasein:* en tanto que es-en-el-tiempo (y no puede ser de otro modo), es defectuosa e inacabadamente. Según se verá luego, sólo la muerte —fin de la temporalidad— puede colmar esta incompleción constitutiva del *Dasein.* Como es obvio. una temporalidad que se consuma en y por la muerte es temporalidad finita y afecta con ese mismo coeficiente de finitud al ser a quien define.

Por otra parte, el ser que concierne a este existente que yo soy es siempre *mío:* el *Dasein* está señalado por el carácter de ser-en-cada-caso-mío *(Jemeinigkeit)*. No puede, por consiguiente, ser asido cual ejemplar anónimo de una especie: el *Dasein* es *su* propia posibilidad. Por eso

---

[8] Cuando apareció *Sein und Zeit,* hacía nueve años que Bloch había publicado *Geist der Utopie,* el primer alegato filosófico en pro de las categorías *futuro* y *esperanza.* Pero este libro pasó prácticamente desapercibido (también para Heidegger), lo que no ocurrió con el otro. Cfr. SZ, pp. 142-145.

debe optar entre autoelegirse, conquistándose, o dejarse ir, perdiéndose. Con otras palabras, el *Dasein* ha de optar entre la autenticidad o la inautenticidad.[9]

El *Dasein* es además ser-en-el-mundo: no se olvide que, etimológicamente, "Da-sein" significa "ser (estar)-ahí". Mas este ser-en no debe interpretarse como una determinación espacial, al estilo de la relación continente-contenido. El *Dasein* es-en-el-mundo en el sentido de que *mundo* significa la totalidad representativa del conjunto de sus posibilidades, su correlato existencial, la estructura o urdimbre de la propia existencia, algo que el *Dasein* crea, no porque las cosas le deban el ser, sino porque es él quien, ordenándolas a sí, las confiere mundanidad.[10]

Justamente porque es-en-el-mundo, el *Dasein* se encuentra como arrojado en una situación dada que él no ha escogido, en la que se siente extraño y abandonado; se aprehende como "facticidad" que le tienta al olvido de sí mismo y a la submersión en lo sin nombre. Esa situación, que Heidegger designa como "caída", conduce, si el *Dasein* no reacciona a tiempo, a la inautenticidad. El existir inauténtico, en vez de tener por sujeto al yo propio e intransferible, opta por el "se" *(man)* impersonal: se vive, se trabaja, se goza, se muere... El yo se autodisuelve en el incógnito, se pierde a sí mismo [11]. Con lo que, además, traiciona su historicidad constitutiva, pues sólo si hay un yo puede haber un proceso de *auto*-realización. El *se* inauténtico, el ente anónimo, lo que no tiene nombre propio, tampoco tiene, ni puede tener, historia; en otro lugar de este capítulo se nos revalidará esta banal observación.

¿Cuál es el resorte que impide al *Dasein* difuminarse entre los entes, malograrse en la inautenticidad? Es la angustia. Angustia *(Angst)* y miedo *(Furcht)* son cosas di-

---

[9] SZ. pp. 41-43.

[10] SZ, pp. 52-57; los entes reciben del *Dasein* su razón de ser última, su inteligibilidad y verdad (SZ, pp. 80-113; 144 ss.). Nótese el pronunciado antropocentrismo de esta comprensión del mundo.

[11] SZ, pp. 126-130, 140-143, 175 s.

versas. El miedo nace de una amenaza concreta, fácilmente señalable a primera vista. La angustia, en cambio, puede experimentarse sin que exista un móvil determinado. Asalta al *Dasein* de improviso, cuando éste se autodesvela como pura facticidad, como contingencia radical, como existencia arrojada a la angostura de unos límites incancelables; cuando la existencia se aprehende oprimida, cercada, "angustiada" (= en aprieto)[12]. Es ésta una vivencia original, una suerte de congoja metafísica del hombre ante el vacío de sí, ante su desvalimiento ontológico. Apercibiéndose como angustiado, el *Dasein* se autocomprende como "culpable", no en un sentido ético, sino ontológico; cual ser ayuno de fundamento, afectado de una tasa insanable de negatividad, existente en precario y, no obstante, responsable de sí y de su propia finitud. En todo caso, sin embargo, la angustia reclama al *Dasein* a la conciencia de su yo porque se delata como angustia de la propia mismidad.

Alcanzado este punto en la dilucidación analítico-descriptiva del ser del *Dasein*, la reflexión heideggeriana ha de echar mano ahora de la problemática de la muerte. En efecto, cuanto antecede nos ha proporcionado una aproximación al *Dasein* que adolece de un doble defecto. En primer lugar nos ha presentado un *Dasein* incompleto; si a éste le atañe, como se ha visto, su proyectarse hacia adelante en cuanto que es permanente inacabamiento, no podemos esperar haberlo captado hasta el momento en su totalidad. Por otro lado, de lo visto hasta ahora se desprende una imagen del *Dasein* basculando entre la autenticidad y la inautenticidad. Lograr una visión de la integridad de esa existencia, en trance continuo de sobrepujarse a sí misma; apresar el *Dasein* en la autenticidad de su ser propio: he ahí los motivos que imponen el recurso a la muerte para cobrar una interpretación cabal del existente humano.[13]

---

[12] SZ, pp. 180 ss.
[13] SZ, pp. 231 ss.

Mas una grave dificultad sobreviene aquí y parece condenar al fracaso la empresa de captar el *Dasein* en su totalidad. Pues siendo la muerte la posibilidad extrema del *Dasein*, el ser íntegro de éste sólo estará listo cuando aquélla llega. Pero, llegando, nos lo arrebata, esto es, nos priva del objeto mismo de análisis: "mientras el *Dasein* es existiendo, no ha alcanzado nunca su totalidad. Pero, en cuanto la gana, se convierte su ganancia en pura y simple pérdida de su ser-en-el-mundo". Nótese además que no vale apelar a la observación analítica de la muerte ajena y transferir el análisis a la iluminación de la existencia propia, puesto que uno de los rasgos distintivos del *Dasein* es su mismidad: nadie puede endosar su muerte al otro ni tomar la del otro sobre sí.[14]

Heidegger desmonta la dificultad señalando que en ella la muerte es interpretada como un suceso óntico-puntual, algo que todavía no es y que acontecerá algún día al *Dasein* desde fuera. A esta interpretación convencional nuestro autor opone la suya: la muerte no representa un "algo-aún-no-llegado" *(Ausstand)*, sino más bien una inminencia *(Bevorstand)*. En cuanto ingrediente ontológico (no meramente óntico) del ser del *Dasein*, ella es una posibilidad perpetuamente presente, *un modo de ser*. Que el hombre, nada más nacer, sea suficientemente viejo para morir, significa que la muerte pertenece a la estructura constitutiva de la existencia. "La muerte es un modo de ser que el *Dasein* asume tan pronto como es"[15], haciendo de él un ser-para-el-fin *(Sein zum Ende)*, esto es, un ser-para-la muerte *(Sein zum Tode)*. Como tal, no debe ser confundida con el evento óntico-puntual (el no ser más en el mundo) o con el acabar *(Verenden)* de los seres vivos no humanos, que *llegan al fin* pero que *no son-para-el-fin*. Y así el *Dasein* muere "no sólo... en la vivencia del fáctico expirar... El *Dasein* muere fácticamente mientras existe".[16]

---

[14] SZ, pp. 236-241.
[15] SZ, p. 245.
[16] SZ, pp. 247, 251.

La resuelta internalización de la muerte que aquí se nos propone, a más de invertir su representación tradicional como asalto exterior e incalculable de las Parcas, le sirve à Heidegger para recuperarla en orden a los fines consignados más arriba. Incrustada en la entraña del *Dasein*, es ya posible acceder a una captación integral de éste. Si el *Dasein* es *posibilidad*, sólo se podrá dar cuenta cabal de él si hacemos entrar en su descripción *la* posibilidad arquetípica, a saber, la muerte. Ella es, en efecto, la posibilidad "más auténtica" *(eigenste)*, al ser la que más señaladamente le discierne del resto de los entes; la posibilidad "irreferible" *(unbezügliche)*, puesto que, contrariamente a lo que ocurre con las demás, no relaciona al *Dasein*, sino que lo desposee de toda relación y lo remite en exclusiva a sí mismo; la posibilidad "intrascendible" *(unüberholbare)*, dado que, como posibilidad extrema, el *Dasein* no puede ni sortearla ni sobrevolarla.[17]

Comprehendido así el *Dasein* en su totalidad, al contemplarlo a la luz de su posibilidad por excelencia, resta ahora asirlo en su totalidad *auténtica*. También para esto es menester apelar a la muerte. Ante su amenaza, el *Dasein* se distrae con la tranquilizante opinión pública del "se": se muere, uno ha de morir alguna vez..., pero todavía no. El hombre reprime así el carácter de posibilidad permanente que concierne a la muerte. Con esta huida encubridora, el "uno" coarta la angustia o se preocupa por traducirla en temor ante un accidente más o menos próximo.[18] Soslayando además la posibilidad señera de su existencia, el *Dasein* capitula y se pierde en la inautenticidad.

Muy otra es la situación cuando, en vez de la huida ante la muerte, lo que tiene lugar es "el correr al encuentro de la muerte" *(Vorlaufen in den Tod)*, la lúcida asunción de la misma como la única posibilidad del poder-ser

---

[17] SZ, pp. 250 s.
[18] SZ, pp. 252 ss.

total y auténticamente. El *Dasein* queda entonces liberado de la dictadura del "se" incógnito y accede a la vivencia de la angustia [19], en la que se le revela su desvalimiento en el inhóspito mundo de los entes, la angostura inherente a su finitud y el horizonte último de su condición. "La carrera hacia la muerte expulsa toda casual e interina posibilidad... y conduce al *Dasein* a la simplicidad de su destino". De esta forma el *Dasein* recapitula en su presente el continuo retorno al pasado (en el acogimiento del ser para la muerte al que ha sido arrojado) y el proyecto hacia el futuro (en la aceptación anticipada del *deber morir)*: "el auténtico ser-para-la-muerte... es el oculto fundamento de la historicidad del *Dasein*".[20] El *Dasein*, en suma, se autorrealiza total y auténticamente en la intrépida confrontación con lo que es su postrera y definitiva verdad, "en la libertad apasionada para la muerte".[21]

La última palabra de la antropología heideggeriana es este titanismo trágico del amor a la muerte. Sólo "podemos" *(vermögen)* aquello de que "gustamos" *(mögen)*. El hombre "puede" la muerte (la muerte es su posibilidad) porque "gusta" de ella; en la facultad de *poder* morir se delata la proclividad, el secreto gusto de la muerte.[22] En ese tropismo hacia el morir radica la clave hermenéutica del *Dasein*, la revelación del sentido de la existencia.

Alguien ha calificado esta antropología de "mística de la mortalidad". Mística a la que va a oponerse Sartre, que hará suyos muchos de los análisis de su maestro alemán, pero presentando, ya sin rebozo, con brutal crudeza, el balance que tales análisis arrojan cuando no se les maquilla con lo que Adorno llamaría "la jerga de la autenticidad".

---

[19] "Das Sein zum Tode ist wesenschaft Angst" (SZ, p. 266).

[20] SZ, pp. 384, 386.

[21] SZ, p. 387.

[22] *Vorträge und Aufsätze*, Pfulligen 1954, pp. 129, 177 ("Sie —los hombres— heissen die Sterblichen, weil sie sterben können. Sterben heisst, den Tod als Tod vermögen").

2. A semejanza de Heidegger, Sartre se propone hacer una ontología; *El ser y la nada* lleva como subtítulo "Ensayo de una ontología fenomenológica". Y al igual que ocurriera con el precedente heideggeriano, lo que hará en realidad es una antropología, pergeñada de algún modo en un escrito titulado *La transcendence de l'Ego*[23], con el que iniciaba su tarea filosófica y en el que ensaya una fenomenología de la conciencia (de lo que más tarde denominará el ser-para-sí). No acaban aquí las analogías entre ambos pensadores en lo tocante al punto de partida de su reflexión. Pues también Sartre, como Heidegger, desdobla el mapa ontológico en dos esferas nítidamente diferenciadas: la del "ser-en-sí"*(être-en-soi:* el objeto, la cosa) y la del "ser-para-sí"*(être-pour-soi:* el sujeto, el hombre).[24]

El ser-en-sí es definido con fórmulas como éstas: "El ser es. El ser es en sí. El ser es lo que es." Con ellas quiere significarse que posee una entidad densa, compacta, espesa, sin fisuras. El ser-en-sí es pura positividad; simplemente se limita a ser, porque no mantiene ninguna relación; existe y se agota en sí mismo. No es *para* ningún otro, fuera de sí; no está remitido a lo que no es él; está lleno de sí mismo y nada más. Por eso es macizo, opaco, sólido. El principio de identidad se aplica estricta y exclusivamente a este ser-en-sí, único que "es lo que es".

Muy diverso es el estatuto ontológico del ser-para-sí, la conciencia o "realidad humana". Tal ser consciente es lógicamente anterior a todo objeto; se percibe a sí mismo antes de percibir cualquier otra realidad. Pero en este ser-para-sí Sartre creerá detectar una extraña aleación de ser y no-ser. Es preciso, pues, anteponer un breve excursus sobre el no-ser al análisis del ser-para-sí.

Según Sartre, para individuar de forma elemental y rápida el no-ser, basta con recurrir a esa faceta trivial del

[23] Publicado originalmente en *Recherches Philosophiques* 6 (1936-37), pp. 85-123.
[24] *L'être et le néant* (= EN), París 1948, pp. 30 ss., 43 s.

comportamiento humano que es la capacidad para la pregunta. El no-ser, en efecto, emerge de la interrogación por tres vías diversas. Primero, porque se pregunta lo que *no* se sabe. Segundo, porque a toda pregunta se puede responder afirmativa o *negativamente;* aquello por lo que se inquiere puede ser o *no ser.* Tercero, porque toda respuesta connota siempre una limitación, un *no ser* —"es esto, se contesta, *y no otra cosa*" [25]—. La posibilidad de esa presencia concomitante del no-ser en nuestros juicios se basa en su existencia real. Si no existiera más que la total positividad del ser, no podríamos emitir juicios negativos. Existe, pues, la nada. Y existe en el ser, acosándolo; en el corazón del ser, "como un gusano" [26]; la condición necesaria y suficiente para que sea posible decir *no* radica en que el no-ser está permanentemente presente al ser.

Hemos visto, empero, que el ser-en-sí es todo él positividad sin fisuras. Luego es en el ser-para-sí donde anida el no-ser. "El hombre es el ser por cuyo conducto aparece la nada en el mundo".[27] Veamos por qué. Mientras el ser-en-sí es lo que es, el ser-para-sí *no es* todavía, tiene que llegar a ser. La descripción heideggeriana del *Dasein* como proyecto es ratificada por Sartre: "el hombre no es otra cosa más que su proyecto; existe sólo en la medida en que se realiza".[28] En el ser-en-sí hay una tranquila posesión de algo que descansa sobre sí sin cuestionarse a sí mismo; en el ser consciente de sí hay la intranquilidad inquisitiva acerca de la propia realidad; hay el deseo de ser más o ser de otra manera; hay relación a otros seres que son el no-yo; existe la posibilidad de crear un distanciamiento respecto de sí mismo, lo que equivale a inducir un vacío dentro del propio ser. A la entidad com-

[25] EN, pp. 37-40.
[26] EN, pp. 46 s., 57 ("le néant est au sein même de l'être, en son coeur, comme un ver").
[27] EN, p. 60.
[28] *L'existentialisme...*, p. 55.

pacta del ser-en-sí se opone, pues, la entidad agrietada, "agusanada", del ser-para-sí.

Esta descripción de una entidad híbrida de ser y de no-ser se confirma y explicita por otro camino, el que discurre a través del análisis de la libertad. El hombre es libre o, mejor, es libertad.[29] Pues bien, la libertad es la fuente de donde brota la nada. Siendo capacidad de decir *no*, se evidencia como fabricadora de negatividad o de nihilidad; es la facultad de aniquilar las posibilidades A o B por el simple hecho de elegir la posibilidad C. "La libertad es el ser humano poniendo su pasado fuera de juego al segregar su propia nada".[30] O con otras palabras: el ser libre está condenado a tener que optar; y el hecho de optar equivale a anular aquello por lo que no se ha optado.

Ser deficiente, ser que no es todavía, mezcla de ser y no ser, segregador de la nada en cuanto apto para la interrogación y la opción libre; todo esto significa que la propia nada se aposenta en el interior del ser-para-sí, *es su núcleo.* Cuando el hombre repara en que está habitado por la nada, el sentimiento que lo asalta y enseñorea es, no ya la aristocrática angustia heideggeriana, sino (lisa y llanamente) la náusea. La náusea le sobreviene al hombre sartriano como la angustia al hombre heideggeriano, a saber, como una súbita revelación, deslumbrante, devastadora. Así le ocurre a Roquentin, el protagonista de la primera novela de Sartre; sentado un día en el banco de un parque público, a la sombra de un viejo castaño, de pronto todo se le ilumina. La realidad de cuanto le circunda (la raíz del árbol, el banco, la verja ..) y de sí mismo se le impone como algo obscenamente gratuito, absurdo, superfluo. "Este momento fue extraordinario. Yo estaba allí, inmóvil y yerto, sumido en un horroroso arrobamiento. En el seno mismo de este éxtasis algo nuevo venía a

[29] EN, p. 61; cfr. *L'existentialisme...*, p. 37.
[30] EN, p. 65.

aparecer: yo comprendía la náusea, la poseía... Lo esencial es la contingencia... Existir es *ser ahí* simplemente... Todo es gratuito, este jardín, esta casa, yo mismo... He ahí la náusea." [31]

A esta misma conclusión, anticipada en clave narrativa, llega Sartre también por la vía especulativa. Se ha dicho antes que el hombre es su proyecto. Pero el ser que yo perfilo en el proyecto es definitivo, indestructible: "la realidad humana es anhelo de ser-en-sí".[32] Yo querría ciertamente ser-para-mí, pero en la forma inmutable y sólida del ser-en-sí. Ahora bien, el proyecto contenido en esta fórmula es clamorosamente quimérico (el en-sí y el para-sí se anulan mutuamente) y sirve tan sólo para desvelar la cualidad insensata de la condición humana: el ser que fija su *desideratum* en un objetivo contradictorio es un ser desgraciado, un absurdo, "una pasión inútil".[33]

Si Heidegger pugnaba por otorgar sentido al *Dasein* merced a la consumación que la muerte le confiere, Sartre denuncia el carácter arbitrario de la tanatología heideggeriana; la muerte no ostenta ninguna de las notas con que aquella le adornaba. No es un suceso esperable; llega demasiado pronto... o demasiado tarde, pero, en cualquier caso, no a su debido tiempo; el azar le quita todo asomo de fin armonioso, de acorde terminal de una melodía. No es de ninguna forma un suceso personal: "no hay ninguna virtud personalizante que sea particular a *mi* muerte". No es mi posibilidad, "bien al contrario, es la aniquilación de todas mis posibilidades". No pertenece a la estructura ontológica del para-sí; siendo completamente extraña a la propia subjetividad, a la que adviene siempre desde fuera y por accidente, cosifica al ser-para-sí, degradándolo a ser-en-sí. Por la muerte, en efecto, se me expropia de todo mi ser y mi haber y se me convierte en

---

[31] *La nausée,* París 1938, p. 171; cfr. *ibid.*, p. 175: todo es "ignoble marmelade".
[32] EN, p. 653.
[33] EN, p. 708: "l'homme est une passion inutile".

botín de los supervivientes. Lejos, pues, de comunicar un sentido a la vida, la muerte le arrebata toda eventual significación. "Es absurdo que hayamos nacido y es absurdo que muramos".[34]

Las palabras finales de *La nausée* adelantaban ya con brutal rotundidad este balance desencantado del análisis sartriano de la condición humana: "todo existente nace sin razón, se prolonga por debilidad y muere por tropiezo". Todo es absurdo porque todo está consagrado a la nada. El único resto de este naufragio sin pena ni gloria es la soberana autarquía de una libertad ilimitada, para la que todo está permitido con tal que se ejerza, porque ejerciéndose *autoafirma a su sujeto frente al mundo de los objetos*. Esta libertad absoluta y absolutamente indeterminada, autárquica y anárquica, arbitraria, improductiva e inútil, es con todo el testimonio patético de la conciencia del yo, el arrogante heraldo de una altiva subjetividad que puede ser reputada absurda, mas cuya existencia no puede ser desconocida o negada.

3. Recapitulemos. El existencialismo ha llevado a cabo su proyecto ontológico guiándose por un doble principio: *a)* la exaltación de la subjetividad; *b)* la abrogación de la sustantividad, el sacrificio de la esencia en beneficio de la existencia. En cuanto a "a)", recuérdese la oposición *Dasein/Seiend, être-pour-soi/être-en-soi,* y la reducción programática de la ontología a la antropología y de ésta a una especie de antropocentrismo existencial para el que el mundo, la realidad extrahumana, pasa a ser mera función del sujeto humano y parece como si existiera tan sólo para que de éste pueda predicarse la mundanidad. En verdad, como estipula Sartre, "el primer principio del existencialismo es lo que se llama la subjetividad".[35]

---

[34] EN, pp, 615-632.

[35] *L'existentialisme...*, p. 36; cfr. ibid., p. 63: "Nuestro punto de partida es efectivamente la subjetividad del individuo", a saber, el hecho de que el hombre no puede ser considerado como objeto de inquisición externa, sino como sujeto de la autoexperiencia.

En cuanto a "b)", desde el momento en que se disuelve el problema del ser en el del existir, se caracteriza al hombre como proceso abierto e inconcluso (contrariamente a los demás entes, que son en sí porque están acabados y cerrados) y se añade además que, en el mejor de los casos (Heidegger), el proceso de autorrealización se remata en la muerte (¡en la cesación del ser de su sujeto!), tiene que imponerse el primado [36] de la existencia sobre una esencia en rigor irrelevante ontológicamente.

Pero no es posible mantener solidariamente durante mucho tiempo estas dos apreciaciones: la ponderación retórica del yo y la desencantada admisión de su escuálido espesor real (que eso es, a fin de cuentas, lo que significa "el primado de la existencia sobre la esencia"). Efectivamente, un sujeto sin esencia es una magnitud no fundada y, a la postre, inconsistente, insostenible. "El para-sí no es en modo alguno una sustancia autoconsistente", admite Sartre con saludable franqueza; la conciencia es "un absoluto no-autoconsistente".[37] El papel decisivo que recibe la muerte en la analítica existencial hace de la antropología una tanatología; el sujeto humano termina siendo definido en base a un tropismo indeclinable hacia el no-ser que deja al descubierto su estrechísimo parentesco con la nada. "Existir —escribe Heidegger— significa: estar sosteniéndose dentro de la nada", de forma que "la nada... pertenece originariamente a la esencia del ser mismo".[38] Formulaciones que reiteran la desgarrada descripción sartriana aducida anteriormente: "la nada está en el seno mismo del ser, en su corazón, como un gusano".

La subjetividad existencialista accede así a un subjetivismo cuasi idealista. Sartre achacará a Heidegger una

---

[36] Heidegger habla de "preeminencia" *(Vorrang)*; Sartre, de "precedencia".

[37] EN, pp. 712 s.

[38] *Was ist Metaphysik?* (trad. cast. de X. Zubiri, *¿Qué es la Metafísica?*, Buenos Aires 1967, pp. 97 s.); el *Dasein* está permeado de negatividad *(Nichtigkeit)*, atravesado de punta a cabo por la nada *(das Nichts)*: *SZ*, pp. 255 s

interpretación docetista de la realidad que es, en último análisis, "una forma bastarda de idealismo".[39] Pero el propio pensador francés no sale en este asunto mejor librado, pese a sus esfuerzos por desmarcarse del peligro subjetivista [40]: su tesis de una libertad autárquica, arbitraria, según la cual lo que importa es el mero hecho de elegir, no lo elegido, delata una concepción solipsista, narcisista, del sujeto, indiferente a todo lo que no sea su autoafirmación.

En suma, el yo existencialista era un producto revaluado artificialmente por la inflación y, en consecuencia, fatalmente condenado a una drástica depreciación. Cuando las indagaciones sobre el valor real de este concepto de *sujeto* llegan al punto de inflexión que acaba de consignarse (*sujeto* es lo inconsistente, lo infundado, lo desfondado), se impone en buena lógica decretar su absorción en el mundo de los objetos: de la inconsistencia a la inexistencia, pasando por la irrelevancia ontológica, hay sólo un paso. El ciclo inflación-deflación se cumplirá, efectivamente, en este caso con la mecánica inexorabilidad de la ley de la oferta y la demanda. Y el brazo ejecutor de esta ley de hierro será el estructuralismo.

---

[39] EN, p. 306.

[40] Cfr. *L'existentialisme...*, p. 24, con la distinción expresa entre subjetividad y subjetivismo.

La antropología estructural [41]

1. A la proclamación de la inexistencia del sujeto no llegará el estructuralismo por la vía directa de la refutación explícita del existencialismo, sino a través de un sutil rodeo por la epistemología: mediante un análisis de las nociones de saber, de verdad y de ciencia. Bajo el influjo del neopositivismo del primer Wittgenstein,[42] se parte de la persuasión de que la filosofía y las ciencias humanas, si no quieren perderse en la mera retórica, han de adoptar el método de las ciencias exactas. La premisa, pues, va a ser el axioma positivista: sólo hay un tipo de saber y un tipo de verdad, el saber y la verdad de las ciencias propiamente dichas, que son las ciencias experimentales o de la naturaleza.

Como se ve, se trata de un presupuesto ciertamente discutible, ostensiblemente jactancioso, pero aparentemente inocente: una simple tesis para una teoría del conocimiento. Sin embargo, el poder corrosivo de la misma se pone de manifiesto cuando al reduccionismo epistemológico (só-

---

[41] Este rótulo sirve de título a una conocida obra de LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale,* París 1958 (trad. cast.: *Antropología estructural,* Buenos Aires 1977 [7]); cfr. ID., *Anthropologie structurale II,* París 1973 (vid. GUERRA, M., *Claude Lévi-Strauss: Antropología estructural,* Madrid 1979). Con todo, más indicativos de lo que tal designación implica son dos libros de FOUCAULT, M., *Les mots et les choses,* París 1966 (que citaré por la traducción castellana, *Las palabras y las cosas,* México 1968) y *L'archéologie du savoir,* París 1960; a ellos me referiré, pues, preferentemente en lo que sigue.

No hará falta recordar que el estructuralismo es una ideología aún más proteica que el existencialismo. Lo que aquí se presenta como tal es sólo una de las varias corrientes que se acogen a esa común denominación; el estructuralismo de Piaget, por ejemplo, nada tiene que ver con el de Foucault.

[42] FOUCAULT, M., *L'archéologie...,* p. 164, dice ser "felizmente un positivista".

lo hay un tipo de saber, de verdad o de ciencia) sucede un reduccionismo ontológico: sólo hay un tipo de realidad, la que constituye el material de las ciencias de la naturaleza. *Sólo hay un tipo de verdad porque sólo hay un tipo de realidad.* La única verdad legitimable es la que puede contrastarse empíricamente. Y la única realidad es la que corresponde a esa clase de verdad: es real lo contante y sonante, lo mensurable y ponderable, lo empíricamente verificable. Hay realidad *objetiva.* La dialéctica sujeto-objeto, en la que basaban toda la estrategia de su encuesta ontológica los existencialistas, no existe, como no existe la dialéctica historia-naturaleza. Es preciso subsumir la cultura en la natura, la antropología en la biología, la historia en la física de los sólidos o en la química de los procesos hormonales inconscientes.

En puridad, pues, no hay (ni puede haber) ciencias humanas, *puesto que no hay hombre.* No hay (ni puede haber) historia, *puesto que no hay sujeto de la historia.* La filosofía agoniza, al menos cuando se la entiende como ontología —según pretendía el existencialismo—. Sólo sobrevivirá transmutándose en análisis lingüístico o en lógica formal. La realidad es una constelación de objetos, un conjunto de estructuras. Lo que llamamos *hombre* es un simple nudo en la trama objetiva, un elemento infinitesimal de la estructura, soporte de relaciones (y no *sujeto* de relaciones, como pensaban los existencialistas).

Pero examinemos más detenidamente las articulaciones clave del discurso estructuralista sobre el saber y la(s) ciencia(s), la historia y la naturaleza, el sujeto y el objeto. Bastará para ello ordenar sistemáticamente unos cuantos textos y dejarles hablar; lo que en ellos se dice es sumamente claro y hace superflua cualquier glosa exegética, aunque las razones para decir lo que se dice sean, por lo general, exasperantemente oscuras.

a) Sobre las ciencias humanas. Según Foucault, hasta el siglo XVIII los saberes se agrupaban en tres grandes áreas: gramática general, historia natural, análisis de la

riqueza. Ciertamente había otras ciencias además de éstas —cosmología, fisiología, exégesis bíblica, etc.—, pero sólo en éstas se revelaba "la configuración interdiscursiva" de la mentalidad propia de la época. A partir del siglo XVIII dichas áreas van a ser sustituidas respectivamente por la filología, la biología y la economía política. Tal suplantación es factible porque ha evolucionado la infraestructura misma del saber, "la episteme", el conjunto de relaciones que se establecen en un momento dado entre diversas prácticas discursivas.[43] En el seno de este giro epistemológico se gestaron las ciencias humanas, "cuerpo de conocimientos... que toma por objeto al hombre en lo que tiene de empírico" y que se ubican "en un espacio de tres dimensiones" (biología, economía, lingüística).[44] Lo "nebuloso" de esta ubicación "las hace aparecer a la vez como poligrosas y en peligro. Peligrosas porque representan algo así como una amenaza permanente para todos los otros saberes", debido a la imprecisión de sus límites, que las lleva a menudo a invadir los dominios ajenos. Y en peligro justamente por lo mismo: por la indefinición de su real y legítima jurisdicción.[45] De ahí "la invencible impresión de vaguedad, de inexactitud, de imprecisión que dejan casi todas las ciencias humanas"; "es inútil decir que las ciencias humanas son falsas ciencias; no son ciencias en modo alguno".[46]

Foucault no emplea mucho espacio en la justificación o explicación del giro epistemológico que propició el surgimiento de las ciencias humanas. Prefiere hablar de él en términos descriptivos, por lo demás no poco arbitrarios y escasamente convincentes; o bien se limita a señalar que "este acontecimiento [la disolución del saber clásico y la

---

[43] *L'archéologie...*, p. 250. Foucault habla de tres epistemes sucesivas: la renacentista, la clásica y la moderna.

[44] *Las palabras y las cosas* (= PC), pp. 355 s.

[45] PC, p. 337; cfr. pp. 341, 343.

[46] PC, pp. 344 s., 355. Lévi-Strauss *(Antropología...*, p. 29) salva de tan inmisericorde veredicto a la lingüística, "la única [de las ciencias humanas] que puede reivindicar el nombre de ciencia".

constitución de una nueva forma de saber] se nos escapa en gran parte, indudablemente porque aún estamos cogidos en su abertura. Su amplitud, las capas profundas que ha alcanzado..., no podría estimarse ni medirse sino al término de una investigación casi infinita que concerniría ni más ni menos que al ser mismo de nuestra modernidad".[47] Es decir: al estar demasiado cerca del fenómeno, nos falta perspectiva para poder abarcarlo y explicarlo; sólo podemos levantar acta de su emergencia. El lector de Foucault no puede, con todo, reprimir la sospecha de que el laconismo en este punto crucial no es una buena recomendación para la tesis patrocinada. Al cambio de episteme se va a atribuir no sólo la aparición de las ciencias humanas, sino incluso —como se verá— la del propio hombre: bien podría nuestro autor mostrarse menos parsimonioso ante tamaño acontecimiento y arriesgar, al menos, una hipótesis explicativa del mismo.

b) Sobre la inexistencia de la historia. La historia, prosigue Foucault, es la primera de las ciencias humanas y "como la madre de todas". Pero entrará en crisis cuando, a principios del siglo XIX, se descubra "una historicidad propia de la naturaleza". A causa de tal descubrimiento "el hombre queda despojado de lo que constituían los contenidos más manifiestos de su Historia... El ser humano no tiene ya historia o, más bien, dado que habla, trabaja y vive, se encuentra en su ser propio enmarañado en historias que no le están subordinadas ni le son homogéneas". El hombre queda, pues, "deshistorizado". Lo que aún llamamos su historia no es sino "el nudo inextricable de tiempos diferentes, que le son extranjeros y son heterogéneos unos a otros... El hombre mismo no es histórico —concluirá Foucault con una manifiesta referencia polémica a Heidegger—; el tiempo le viene de fuera de sí mismo, no se constituye como sujeto de Historia sino por

[47] PC, p. 216.

la superposición de la historia de los seres, de la historia de las cosas, de la historia de las palabras".[48]

Así pues, hay (pequeñas) historias extrahumanas; no hay Historia que sea propia y privativa del hombre. En parecidos términos se expresa, por su parte, Lévi-Strauss [49]: "el hecho histórico consiste en aquello que ha sucedido realmente. Pero ¿dónde ha sucedido realmente algo? Todo episodio de una revolución o de una guerra se reduce a una multitud de movimientos psíquicos e individuales. Cada uno de estos movimientos traduce evoluciones inconscientes, y éstas se resuelven en fenómenos cerebrales, hormonales y nerviosos, cuyas referencias son también de orden físico o químico... En consecuencia, el hecho histórico no es ya *dado* por los otros; es el historiador... quien lo construye por abstracción".

De este texto, frecuentemente citado, importa señalar la explicitud con que se postula ya la reducción del orden antropológico al biológico, y de éste al "orden físico o químico"; volveremos a encontrar este programa reduccionista en otros capítulos del presente libro. Asimismo es de notar el papel del inconsciente como factor determinante de los sucesos reseñables en las crónicas históricas. El giro epistemológico al que nos ha remitido Foucault albergaría también en su sustrato mecanismos inconscientes que el análisis arqueológico del saber pone al descubierto, desembarazándose así de una presunta conciencia humana que se arrogase la condición de "sujeto originario del devenir".[50] Lo que, dicho sea de paso, ofrece una nada desdeñable coartada a la ausencia de explicaciones que deplorábamos anteriormente en lo tocante al cambio de episteme; difícil sería, en efecto, racionalizar un proceso en-

---

[48] PC, pp. 356-358.

[49] *La pensée sauvage*, París 1962, p. 315.

[50] *L'archéologie...*, p. 22. No es preciso advertir al avisado lector que la sombra de Freud se cierne sobre el teorema estructuralista del inconsciente cual resorte último del acaecer humano. A fuer de buenos ilustrados, los estructuralistas se afanan por prestar a sus postulados el *argumentum auctoritatis*.

raizado en el inconsciente; si las ciencias humanas se han constituido primordialmente merced a funciones inconscientes, por fuerza ha de resultar sobremanera arduo rastrear su génesis y justificar su nacimiento.

Una vez que se ha procedido, en la forma hasta ahora recensionada, a la descalificación de las ciencias humanas,[51] nos aproximamos ya al meollo de nuestra temática, esto es, al problema del hombre.

c) El hombre, criatura reciente... y efímera. La convicción de base de cuanto se acaba de estipular sobre las ciencias humanas y la historia ha sido adelantada en la introducción a esta sección. Recordémosla: si no hay, ni puede haber, ciencias humanas es porque no hay hombre. Si no hay, ni puede haber, historia es porque no hay sujeto de la historia. *Hombre, sujeto,* son meros constructos especulativos. Conviene ahora consignar los textos donde se sientan tales aserciones; en ellos la parábola estructuralista, a la vez que alcanza su momento cenital, se encamina hacia su vertiginoso declive.

"Antes del fin del siglo XVIII el *hombre* no existía... Es una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años". Kant representa un papel estelar en esta demiurgia, al plantearse la cuestión neurálgica de qué es el hombre *(was ist der Mensch?).*[52] Mas ¿por qué antes de esta fecha no existe el hombre?

La respuesta de Foucault, bastante críptica, echa mano nuevamente de la idea del giro epistemológico. Hasta bien entrado el siglo XVIII "no habría una conciencia epistemológica del hombre como tal. La episteme clásica se articula siguiendo líneas que no aíslan, en modo alguno, un dominio propio y específico del hombre". En efecto,

---

[51] Foucault se contenta, en efecto, con esto. Es decir, no niega que las ciencias humanas representen "configuraciones del saber", sino que sean equiparables en rigor, precisión y objetividad a las ciencias propiamente dichas.

[52] PC. pp. 300, 331.

esa episteme operaba con el supuesto de que la naturaleza es un *continuum* homogéneo, en el que lo humano aparece resaltado más en lo que tiene de idéntico con el resto de los seres que en lo que tiene de diverso y propio. Los temas de los que se ocupan las ciencias humanas no tenían cabida en el pensamiento clásico: "en aquel tiempo no era posible que se alzara, en el límite del mundo, esta estatua extraña de un ser cuya naturaleza... sería el conocer la naturaleza y a sí mismo en cuanto ser natural". Pues "el lenguaje clásico como *discurso común* de la representación y de las cosas, como lugar en el interior del cual se entrecruzan la naturaleza y la naturaleza humana, excluye en absoluto algo que sería *la ciencia del hombre*". Mientras duró el discurso clásico, no podía dibujarse una interrogación del estilo de la kantiana (qué es el hombre); no podía cuestionarse el modo de ser propio del sujeto cogitativo de Descartes. Ocurre en esa época con el hombre lo que ocurre con el rey en "Las Meninas"; Foucault se entrega a un sofisticado análisis del cuadro, que sería en su opinión la alegoría premonitoria del giro epistemológico que venimos comentando. Como el rey se queda fuera del escenario, pese a ser el objetivo de todas las miradas y reflejarse en el espejo de la sala, así el hombre está ausente del pensamiento clásico, si bien la inminencia de su aparición flota ya en el ambiente.

Cuando la historia natural, el análisis de la riqueza y la gramática general dan paso respectivamente a la biología, la economía y la filología, desaparece el discurso clásico; justamente entonces, "en el movimiento profundo de tal mutación arqueológica, aparece el hombre con su posición ambigua de objeto de un saber y de sujeto que conoce; soberano sumiso, espectador contemplado, surge allí, en este lugar del rey que le señalaba de antemano *Las Meninas*, pero del cual quedó excluida durante mucho tiempo su presencial real".[53]

[53] PC, pp. 301-304.

Ahora bien, esta emergencia del hombre, a caballo de la nueva episteme, va a ser efímera. "La finitud del hombre se anuncia —y de manera imperiosa— en la positividad del saber; se sabe que el hombre es finito". Y, por cierto, la suya es "una finitud fundamental", perceptible en todas y cada una de sus manifestaciones. Así pues, "el hombre moderno... sólo es posible a título de figura de la finitud. La cultura moderna puede pensar al hombre porque piensa lo finito a partir de él mismo".[54] Con otras palabras: el mismo movimiento que ha sacado a la luz al hombre amenaza con devolverlo al oscuro continente de la objetividad sin sujeto.

d) Sobre la inexistencia del sujeto. Tal devolución está siendo puntualmente ejecutada por el discurso contemporáneo, que se plantea ya sin ambages "una cuestión que sin duda parece aberrante... Esta cuestión consistiría en preguntarse verdaderamente si el hombre existe... Estamos tan cegados por la reciente evidencia del hombre que ya ni siquiera guardamos el recuerdo del tiempo, poco lejano, sin embargo, en que existían el mundo, su orden y los seres humanos, pero no el hombre".[55]

La arqueología del saber, en cuanto método analítico, ha de fijarse como meta el mostrar hasta qué punto son superfluas las ideas de "sujeto" o "conciencia"; en qué grado resulta innecesario "buscar más allá de los enunciados mismos la intención del sujeto hablante, su actividad consciente, lo que ha querido decir...". Para el estudio de un determinado discurso no es preciso recurrir "al núcleo de la subjetividad fundante"; más bien sería menester recusar "los poderes de una conciencia constituyente", poner entre paréntesis "la instancia del sujeto creador".[56]

Recorriendo las tres grandes áreas de saberes en las

---

[54] PC, pp. 305, 309. El dato *finitud humana,* que en el existencialismo procedía de la experiencia subjetiva, se hace aquí derivar, muy característicamente, de la ciencia, "de la positividad del saber".

[55] PC. p. 313.

[56] *L'archéologie...,* pp. 26, 39, 159, 265.

que ha eclosionado la figura del hombre, nos toparíamos —en opinión de Foucault— con las razones que abonan esta derogación del sujeto humano. "¿Cómo puede ser el hombre esta vida cuya red, cuyas pulsaciones, cuya fuerza enterrada desbordan infinitamente la experiencia que de ellas le es dada de inmediato? ¿Cómo puede ser este trabajo cuyas exigencias y leyes se le imponen con un rigor extraño? ¿Cómo puede ser el sujeto de un lenguaje que desde hace millares de años se ha formado sin él?" Es decir: en la biología, la economía y la filología se asoma y se hunde a la vez la fugaz aparición *hombre*. De la mano de estos tres saberes llegamos a un punto en el que "el *pienso* no conduce a la evidencia del *soy* [como creyera Descartes]: ¿acaso puedo decir, en efecto, que soy este lenguaje que hablo... pero que, sin embargo, no existe más que en la pesantez de sedimentaciones que no seré capaz de actualizar por completo? ¿Puedo decir que soy este trabajo que hago con mis manos, pero que se me escapa... aun antes mismo de que lo haya iniciado? ¿Puedo decir que soy esta vida que siento en el fondo de mí, pero que me envuelve y... que me prescribe mi muerte?".[57]

El arqueólogo del saber debe, en fin, rehusarse a sí mismo la propia identidad; he ahí el síntoma inequívoco de su clarividencia. "No me preguntéis quién soy, ni me pidáis que permanezca el mismo; eso es una moral de *estado civil* que rige nuestros carnets de identidad", pero que, fuera de ese marco burocrático, no tiene el menor interés.[58]

Si, con todo, la cuestión del sujeto sigue pareciendo significativa a algunos, es porque vivimos aún en "el sueño antropológico"; no es fácil cortar de un tajo con la antropología, que ha representado "un papel constitutivo en el pensamiento moderno" y de la que "en buena parte no nos hemos separado todavía".[59] Sin embargo, pretender

[57] PC, pp. 314-316.
[58] *L'archéologie...*, p. 28.
[59] PC, p. 331.

tomar en serio "los nuevos humanismos" sería incurrir en "quimeras" anacrónicas. Frente a tentaciones de esta índole, "reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber, y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva".[60]

Este carácter residual, liquidable a corto plazo, de la fe en el hombre va a dictarle a Foucault un párrafo decididamente antológico, en el que el lector no sabe qué admirar más : si la imperturbable seguridad en el propio punto de vista o la altanera displicencia que le inspira el punto de vista ajeno. Estas son sus palabras: "A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos *aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la* verdad, a todos aquellos... que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpe y desmañada no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica, es decir, en cierta forma, silenciosa." [61]

e) La muerte del hombre. Si algo queda aún por hacer, en esta línea de demolición del "sueño antropológico", es simplemente entonar por el hombre del siglo XX el mismo requiem que el siglo XIX entonara por Dios. Y a fe que a Foucault le sobran arrestos para oficiar de sochantre en este servicio fúnebre sin que le tiemble la voz. Aunque, advierte, en realidad fue Nietzsche quien se apercibió el primero de la próxima muerte del hombre, al encontrar el punto en el cual hombre y Dios se pertenecen mutuamente, de tal forma que "la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero" y "la promesa del superhombre significa primero, y antes que nada, la inminencia de la muerte del hombre".

---

[60] PC, p. 9.
[61] PC, p. 333.

No se piense, sin embargo, que esta muerte anunciada sea un acontecimiento nefasto. Muy al contrario. "El fin del hombre es el retorno al comienzo de la filosofía. Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido... Este vacío... no es nada más y nada menos que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo".[62] O dicho de otro modo: la desaparición del sujeto sería la *conditio sine qua non* para hacer de nuevo *ciencia;* disipado el mito subjetivista, cabe por fin, y de nuevo, el acceso a la realidad objetiva.

Pero volvamos a Nietzsche. "En nuestros días —y Nietzsche señala aquí también el punto de inflexión—, lo que se afirma no es tanto la ausencia o la muerte de Dios, sino el fin del hombre." Y Foucault intercala aquí la niezscheana y sagaz observación teológica: la muerte de Dios y la del hombre se relacionan estrechamente. "Se descubre entonces que la muerte de Dios y el último hombre han partido unidos: ¿acaso no es el último hombre el que anuncia que ha matado a Dios?... Más que la muerte de Dios..., lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche es el fin de su asesino, es la desintegración del rostro humano y el retorno de las máscaras." Para decirlo brevemente una vez más: si el siglo XIX pudo extender el certificado de defunción de Dios, el siglo XX se dispone a hacer otro tanto con el hombre, quien ya "está en vías de extinción".[63]

Las palabras y las cosas concluye con un último párrafo que, a modo de epitafio, da por finiquitada la causa del hombre: "En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano... El hombre es una invención reciente... El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin. Si esas disposiciones [del saber] desaparecieran tal como

---

[62] PC, pp. 332-333.
[63] PC, pp. 373-374.

aparecieron..., entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena."

Si de Foucault pasamos a Lévi-Strauss, el diagnóstico continúa siendo el mismo. La clave secreta de la entera aventura humana es el inconsciente. La inteligencia, la conciencia, la mente, no son sino "choses parmi choses"; ésa es "sa nature".[64] Razón por la cual "el fin primordial de las ciencias humanas no es constituir al hombre sino disolverlo..., reintegrar la cultura en la naturaleza y, finalmente, la vida en el conjunto de sus condiciones fisicoquímicas".[65] El hombre aparece hoy en disolución él mismo ("el mundo ha comenzado sin el hombre y acabará sin él") y como el demiurgo de la disolución cósmica, "como una máquina, acaso más perfecta que las demás, que trabaja en la disgregación de un orden originario y precipita una materia poderosamente organizada hacia una inercia cada vez mayor y que será un día definitiva... Mejor que llamarla antropología, sería preciso llamar *entropología* a la disciplina destinada a estudiar en sus más altas manifestaciones este proceso de desintegración".[66]

Como se ve, el ciclo se ha cerrado; si la muerte de Dios preludiaba la muerte del hombre, ésta acontece, a su vez, a la par que la desintegración de la entera realidad. No resulta fácil ensayar un juicio desapasionado sobre esta "entropología" estructuralista. En parte porque, como se ha señalado anteriormente, la nitidez de las formulaciones a nivel de exposición está contrapesada por el hermetismo de las razones a nivel de argumentación: el discurso resultante transcurre a través de una curiosa —y desazonadora— alternancia de claroscuros que arrojan sobre la lectura la permanente sospecha de una mala inteligencia. En parte también porque la tesis nuclear (inexistencia del sujeto, muerte del hombre) suena hasta tal pun-

[64] *Le cru et le cuit*, París 1964, p. 18.
[65] *La pensée...*, pp. 347 s.
[66] *Tristes Tropiques*, París 1955, p. 402.

to abrupta y provocativa (amén de gratuita) que desalienta de antemano cualquier conato de comprensión y evaluación ecuánime.

Por supuesto, la muerte del hombre aquí mentada no se refiere nunca al "ser en sí" del individuo humano, sino a su capacidad para instituirse en elemento central de un sistema significante, en pieza clave de la actual episteme; esto es lo que se niega y en este sentido se habla de la inexistencia del sujeto o de la desaparición del hombre en el universo del discurso contemporáneo. Pero aun así, el lector se pregunta perplejo si es cierto que "el hombre es un invento reciente"; si no se da una concepción del sujeto humano, de la persona, hasta el siglo XIX; si, por tanto, de la Biblia a Pascal no hay una reflexión antropológica propiamente dicha.

La perplejidad se extiende después a la segunda parte del teorema "entropológico": el hombre, criatura reciente, está en trance de desaparición. Es decir, la antropología no tiene ninguna *chance* en el concierto de los saberes presentes (y menos aún en los futuros). Pero ¿es bastante *querer* acabar con el sujeto de nuestros discursos para *poder* liquidarlo de verdad? El hecho de querer aquello ¿no muestra ya la imposibilidad de esto? En efecto, para declarar que no hay hombre hace falta un hombre que se haga cargo de la declaración; no resulta, pues, tan sencillo eliminarlo limpiamente.

2. Todo esto es, sin embargo, pura logomaquia, divertimento de espíritus ociosos. ¿Qué ocurriría si se integrara la posición estructuralista en una filosofía de la praxis, en una teoría sociopolítica? Puesto que no hay persona —sujeto dador de respuesta—, nadie responde, *nadie es responsable de nada.* Ya Lévi-Strauss había manifestado que las sociedades humanas deberían ser estudiadas como sociedades de hormigas y que "la historia económica es en gran medida la historia de operaciones inconscien-

tes"[67]; lo que cuenta en ella son factores impersonales tales como el juego de las leyes económicas, el proceso dialéctico de una realidad objetiva autogenerada y autopropulsada por su propia inmanencia, las relaciones de producción, la lucha de clases, el desplazamiento y la colisión de las grandes masas anónimas, etc.

Todo esto, más los consabidos tópicos de la necesaria cientificidad del discurso, de la inexistencia de la historia (en el sentido convencional del término), de la negación del sujeto, del carácter reciente de la idea *hombre,* etc., se modula en la versión estructuralista del marxismo acuñada por L. Althusser. Lo que en esta melopea falta de originalidad, se suple con raudales de tediosa reiteración. Ante todo, el prejuicio cientifista: Althusser quiere recuperar al Marx auténtico (el "científico"), que sería posterior a la célebre (y presunta) "coupure épistémologique" de 1845,[68] y que rompería con la retórica humanista-idealista de las filosofías del tiempo para crear un nuevo sistema *científico,* no ideológico, el materialismo histórico-dialéctico, que se expresa en conceptos igualmente nuevos (fuerzas de producción, relaciones de producción, modos de producción, infraestructura-superestructura, etc.), arrinconando las viejas categorías de sujeto, esencia humana, alienación, humanismo, etc. Marx habría estatuido, en suma, un "antihumanismo teórico", condición de posibilidad de todo conocimiento objetivo de la realidad y de su posible transformación. En efecto, "sólo se puede *conocer* algo de los hombres a condición de reducir a cenizas el mito fisosófico —teórico— del hombre".[69]

Ha sido la burguesía del siglo XVIII (continúa Althusser) la forjadora de este mito y, consiguientemente, del de

[67] *Antropología estructural,* p. 24.

[68] Año de redacción de las once *Tesis sobre Feuerbach.* Pero esta fecha (clave en la interpretación althusseriana de Marx) ha sido objeto de más de un retoque por el propio Althusser, quien acaba por diferir ¡hasta 1875! el drenaje de todo vestigio hegeliano en la producción marxiana; vid. sus *Escritos,* Laia, Barcelona 1974, pp. 37 s.

[69] *Polémica sobre marxismo y humanismo,* México 1974 [6], p. 15.

la ideología humanista (igualdad, libertad, razón...), ideología que, astutamente universalizada, se promete a aquellos mismos hombres a quienes se explota para consolidar su despojamiento. En realidad el concepto de hombre es "inutilizable desde el punto de vista científico", "no es científico".[70] Lo mismo se diga de la idea de "personalidad", idea "inexistente en la teoría marxista", pero que opera como caballo de Troya de los desviacionismos humanistas que hoy aquejan al marxismo genuino[71], y de la idea de "sujeto", noción jurídico-ideológica cincelada por el idealismo. "Para ser materialista-dialéctica, la filosofía marxista debe romper con la categoría idealista de *Sujeto* como Origen, Esencia y Causa responsable".[72]

En consecuencia, si por historia ha venido entendiéndose tradicionalmente el escenario de la libertad decisoria de sujetos responsables, que conducen los acontecimientos hacia determinados fines, habrá que decir que tal historia no existe. El marxismo-leninismo entiende por historia "un proceso sin sujeto", "un proceso dialéctico, sin Sujeto ni Fin". La explanación de esta tesis se hace en los términos siguientes: "los hombres no son *los sujetos de* la historia. Los individuos no son sujetos libres y constituyentes. Obran en y bajo las determinaciones de las formas de existencia histórica de las relaciones humanas de producción y reproducción". Puede, pues, concluirse: "la historia no tiene, en el sentido filosófico del término, *sujeto*, sino *motor:* la lucha de clases".[73]

---

[70] *Ibid.*, pp. 23, 51. Cfr. *Réponse à John Lewis*, París 1973, pp. 33: "la idea de *hombre*, punto de partida absoluto, es el fondo de toda ideología burguesa... El hombre es un mito de la ideología burguesa". BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid 1980, p. 65. sostendrá, por el contrario, que "la razón marxista tiene una gran deuda de gratitud con el derecho natural racionalista, no sólo por su teoría de la revolución, sino por su declaración de los derechos humanos".

[71] *Réponse...*, p. 66.

[72] *Ibid.*, pp. 71-72.

[73] *Ibid.*, pp. 69 s., 76. Cfr. *ibid.*, p. 31: "la cuestión del *sujeto* de la historia desaparece [en la teoría marxista]... La historia es un proceso, y un proceso sin sujeto". En 1974 Althusser emprendía su autocrítica, reblandeciendo por razones técnicas (la avanzada eurocomunista) la crudeza de su "antihumanismo teórico": *Elements d'autocritique*, París 1974.

3. Antes de cerrar esta panorámica del estructuralismo, no estará de más referirnos a su más tardío avatar, que, con la firma de un grupo de ensayistas españoles, renueva los ya manidos clichés del impersonalismo, la inindentidad, la desintegración del sujeto, la negación de la historia, etc. El epigonismo rampante de estos textos (impávidamente cercanos al plagio en alguna ocasión) y su palmario anacronismo (obsérvense las fechas en que ven la luz) nos dispensan de todo comentario; al lector seguramente le bastará cotejarlos con los modelos francófonos recogidos más arriba para engolfarse en una melancólica meditación sobre la dudosa originalidad del pensamiento hispano contemporáneo. He aquí un ceñido muestrario (multiplicar las citas no enriquecería los contenidos) del estructuralismo autóctono:

"El hombre, la persona humana, la existencia humana o el sujeto humano constituyen *fetiches*. El humanismo, el subjetivismo, el *personalismo*, el existencialismo, han abonado un cierto fetichismo: fijar un papel social, una máscara o disfraz como patrón de una pretendida identidad o *self*. La muerte del hombre significa, por tanto, la disolución de esa identidad y la liberación de una profusión de máscaras o disfraces que todos nosotros almacenamos y que inhibimos en virtud de ese fetichismo... Es una filosofía carnavalesca la que propongo... Una filosofía que suspenda toda concepción acerca de la unidad de la conciencia y su identidad consigo misma, y el conjunto de conceptos involucrados en esa concepción, especialmente el concepto de tiempo y temporalidad, de historia e historicidad." [74]

"La identidad personal es un mito, probablemente burgués..., que se halla asegurado por un bautismo y el consiguiente cobro de un nombre propio. Podemos decir en efecto: yo ahora soy *yo*. En efecto: me reconozco en el

[74] TRIAS, E., *Filosofía y carnaval*, Anagrama, Barcelona 1973, páginas 8 s.

carnet. El *cogito* pasa siempre por la comisaría de distrito. El *ego* es eso: un trozo de papel recubierto de plástico." [75]

"La verdadera realización de uno mismo es impersonal... Mientras la definición o función de un coche es más o menos precisa, la del hombre es fundamentalmente variable, confusa y cultural." [76]

"El hombre como tal es una ficción, y la única ficción racional en política es el número." [77]

Pero volvamos a cuestiones más serias, tras este frívolo interludio celtibérico. Los escritos de Althusser imprimieron al estructuralismo un sesgo inédito, al poner en marcha un modo muy concreto de interpretar y, sobre todo, *dirigir* la praxis. El discurso estructuralista, trasvasado de la semántica y la etnología a la sociología y la política, deja de ser éticamente inocuo o neutro para convertirse, potencialmente al menos, en un artefacto altamente peligroso. Así lo vieron muy pronto unos cuantos teóricos marxistas, por cuyo conducto se ensayará de nuevo, una vez cerrado el paréntesis estructuralista, una interpretación de la realidad en clave inequívocamente humanista.

---

[75] *Ibid.*, pp. 71 s. El atento lector recordará, sin duda, el párrafo de Foucault que aquí se está plagiando con imperturbable desenvoltura: "no me preguntéis quién soy, ni me pidáis que permanezca el mismo: eso es una moral de estado civil que rige nuestros carnets de identidad".

[76] RUBERT DE VENTÓS, X., *Moral y nueva cultura*, Alianza, Madrid 1971, pp. 29, 40. El mismo ensayista escribirá en un rotativo madrileño (debo esta referencia, como las demás, a Carlos DÍAZ, *El puesto del hombre en la filosofía contemporánea*, Narcea, Madrid 1981, p. 20, nota 16): "Pero ¿a qué insistir aún en este *yo* que sólo desde un humanismo trasnochado puede pensarse? ...Porque el yo no es una estructura, sino una coyuntura".

[77] LAPORTA, F., "Estado y violencia", *Sistema*, octubre 1980, p. 120.

El marxismo humanista

Obviamente no es éste el lugar adecuado para una exposición detallada del marxismo humanista.[78] Pero sí importa a nuestro propósito recordar sumariamente el pensamiento antropológico de tres destacados representantes de esta corriente ideológica: A. Schaff, R. Garaudy y E. Bloch. Los dos primeros interesan sobre todo porque tratarán de abrir una tercera vía en confrontación explícita con el subjetivismo existencialista y el antihumanismo estructuralista. Bloch, por su parte, merece ser traído a colación no sólo por el peso específico asignable a su obra en el marco de la teoría marxista más evolucionada, sino además porque, en la línea de un humanismo ateo, la suya es la propuesta seguramente más ambiciosa y sugestiva de cuantas circulan por el firmamento filosófico actual. Y porque asistimos con él a la recepción laica del tema *hombre-imagen de Dios* en su sorprendente reivindicación de un destino teomórfico para la humanidad consumada.

1. El filósofo polaco Adam Schaff fue uno de los primeros teóricos marxistas que prestó atención al fenómeno existencialista.[79] Sorprendido por su "asombrosa fuerza expansiva", se pregunta a qué se debe. La respuesta es que el existencialismo ha sabido plantear una serie de problemas que interesan vitalmente al hombre, máxime en momentos de crisis o de cambio social. Lo que significa, agrega Schaff, que las cuestiones "socráticas" (las pre-

---

[78] Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica*, Sígueme, Salamanca 1978.

[79] *Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen* (=MS). Frankfurt a.M. 1964.

guntas que el hombre se hace sobre sí mismo) no pueden caducar en la filosofía, aunque sólo sea porque, tarde o temprano, cada uno de nosotros nos las formulamos. Llamarlas "pseudoproblemas", como hacen los diversos positivismos (incluido el estructuralismo) es, estima Schaff, estúpido; aun cuando no contaran con respuestas precisas, no por ello dejarían de ser problema. Como quiera que sea, continúan haciendo "una buena carrera filosófica", lo que demuestra (contra la engreída suficiencia de sus detractores) que son "problemas *reales*" y que, por tanto, el filósofo que se empecina en ignorarlos "sufre de embotamiento moral agudo".[80]

Esta permanente vigencia de las cuestiones socráticas desautoriza otro teorema positivista: el de la unicidad de la ciencia, con la imposición exclusivista de los parámetros de las ciencias naturales a todo tipo de proceso discursivo. Es claro que problemas como el sentido de la vida, el valor de la existencia individual, la muerte, etc., no pueden ser tratados con el método propio de una *Naturforschung*. Pero eso no equivale a decir que no son susceptibles de tratamiento *científico*, esto es, riguroso, sistemático y metodológicamente correcto.[81]

Así pues, sería necio negar validez a las preguntas que el existencialismo plantea, aunque ciertamente, y desde un punto de vista marxista, sus respuestas no sean de recibo, según Schaff. ¿Dónde se emplaza, a su juicio, el meollo de las diferencias entre marxismo y existencialismo? "En la concepción del individuo humano." Más concretamente, en la solución al siguiente interrogante: ¿es el individuo un ser autónomo que crea la sociedad y la conducta social, o son las relaciones sociales las que crean al individuo? Mientras el existencialismo defiende una interpretación subjetivista, individualista, del fenómeno humano, el marxismo ve en el hombre "un producto de la vida

---

[80] MS, pp. 11-18, 33.
[81] MS, pp. 53-59.

social"; el individuo elige *socialmente,* se conduce *socialmente,* está *socialmente* determinado. Es decir: "para el marxismo, el individuo... no es *autónomo* con relación a la sociedad, sino que, al contrario, en cuanto producto de la sociedad, depende de ella". Esa es la razón por la que el proyecto sartriano de "completar" el marxismo con el existencialismo está condenado al fracaso: ambas concepciones son contradictorias.[82]

Ahora bien, definir al hombre como "producto de la vida social" no implica necesariamente su cosificación, la negación de su condición de sujeto. El materialismo histórico no defiende "una necesidad impersonal" como fuerza motriz de la historia. La tesis althusseriana de los dos Marx, uno humanista (el inauténtico) y otro dialéctico-materialista, es falsa; el de Marx es un pensamiento en evolución, pero cuyo objetivo constante ha sido siempre "la cuestión de la liberación del hombre"; se trata, pues, de un pensamiento que ve en el hombre al *sujeto activo* del acontecer histórico.[83]

Pese a ello, Schaff reconoce que el marxismo no ha considerado suficientemente los temas de una "filosofía del hombre", acaso por el temor a convertirse en una antropología individualista o idealista. Tales temas deben, empero, ser abordados sin más dilación: ha de perfilarse un "concepto del individuo" y reivindicarse para el marxismo su condición de genuino "humanismo socialista".

En cuanto a la comprensión marxista del individuo, Schaff señala que éste es, a la vez y en sentido dialéctico, "criatura y creador de la sociedad", su "punto de llegada y de partida" *(End-Ausgangspunkt).* Las decisiones individuales están siempre determinadas por el medio social; pensar, como hace el existencialismo, que el hombre sólo es libre cuando es *absolutamente* libre, cuando nada influ-

---

[82] MS, pp. 21-27, 40 s.

[83] MS, pp. 42 s.; *Marxismo e individuo humano* (= MIH), México 1967, pp. 24-36, 66 ss.

ye en su decisión ni la limita, es confundir la libertad con el voluntarismo. Mas, de otro lado, la existencia de determinaciones sociales o de "leyes objetivas de la historia" no significa que la necesidad histórica sobrevenga desde fuera al individuo y sea independiente de su obrar. Lo que el marxismo entiende por necesidad histórica es un factor que funciona a través de la libre operatividad de los individuos. "La historia es hecha por los hombres, pero las acciones y opciones de los hombres están influidas por los condicionamientos y necesidades de su entorno". La llamada necesidad histórica no es sino la resultante estadística de una multitud de acciones individuales, bajo las que acaba imponiéndose un concreto tipo de comportamientos y pautas de conducta. "Nada, pues, sucede sin los hombres; al contrario, todo sucede por los hombres." Las leyes objetivas no eliminan la libertad de acción; crean el cimiento social sobre el que los hombres pueden desplegar su actividad.[84]

En todo caso, uno de los elementos irrenunciables de la "filosofía marxista del individuo humano" consiste, en opinión de Schaff, en atribuir a éste el rango de "valor irrepetible". "La teoría marxista enseña ciertamente que la personalidad es un producto social, que comporta un carácter social; sin embargo, esto atañe sólo a la explicación de la *génesis* de la personalidad. La personalidad humana está condicionada socialmente...; pero en lo que respecta a su carácter complejo, en cuanto estructura total, es irrepetible." Con otras palabras: "el ideal del hombre del comunismo está unido a la norma de que el hombre es el supremo bien para el hombre, el *summum bonum*".[85]

---

[84] MS, pp. 76-81, 86 s.

[85] MIH, pp. 123, 277. Que el hombre sea el ser supremo para el hombre es una afirmación de Marx en *La cuestión judía* (quien a su vez la tomó de Feuerbach, *La esencia del cristianismo)*. Pero Schaff está predicando el axioma del hombre concreto singular, cosa que no sucedía en los precedentes citados: "el problema central de todo socialismo... es el hombre... Y, por supuesto, no un hombre abstracto, no el hombre en general, sino el individuo humano concreto" (MIH, p. 65).

Con tales antecedentes es fácil comprender ahora por qué, según Schaff, el marxismo es un humanismo, y por qué Marx habría sido siempre humanista. Lo que se quiere decir con ello es que, para Marx y el marxismo, la realidad ha de ser leída antropocéntricamente. Si *humanismo* es "un sistema de reflexiones sobre el hombre que reconocen a éste como supremo bien", entonces "la quintaesencia del socialismo es su humanismo; la quintaesencia de ese humanismo es su concepción de la felicidad del individuo". Todo en el marxismo se ordena a esta meta: tomar al hombre concreto y singular como punto de partida, objeto final y realizador de la idea del socialismo."El socialismo es *ex definitione* un orden social del total y verdadero desenvolvimiento de la individualidad de todo individuo humano".[86]

Frente a los restantes humanismos —concluye Schaff—, el socialista es "el más radical" (el que responde en más alto grado a las cuestiones neurálgicas del individuo) y "el más real" (el mejor cualificado para alcanzar los ideales humanistas). Es además un humanismo "combativo" (sabedor de las dificultades y resuelto a luchar contra ellas) y "concreto" (tiene en cuenta las condiciones sociohistóricas). En el actual conflicto de las antropologías (humanistas o antihumanistas), ninguna está mejor situada que la teoría marxista del individuo para dar salida a los problemas que agobian a nuestros contemporáneos; sólo ella, en efecto —estima nuestro autor—, patrocina un modelo realista de liberación del mal social y acredita en su praxis histórica la eficacia de tal modelo.[87]

2. Garaudy es sin duda, por sus concretas circunstancias personales, el pensador en quien más hondamente ha incidido la confrontación existencialismo-estructuralismo.

Por otra parte, Schaff no explica cómo un ser no autónomo respecto de la sociedad puede ser, en sí mismo, un valor "único", "irrepetible", "supremo". ¿En qué se funda tan singular privilegio?

[86] MS, pp. 167, 129; MIH, pp. 58, 210.

[87] MS, pp. 138 s., 173.

Atraído por la producción filosófica de Sartre, con su apasionado elogio de la libertad y su defensa de la subjetividad en un momento en que los totalitarismos de derechas (nazismo) y de izquierdas (estalinismo) amenazaban con extirparla de la vida social,[88] no deja, sin embargo, de percibir los límites del ensayo sartriano, como veremos en seguida. Enfrentado a Althusser en un litigio en el que está en juego cuál de los dos va a ser el mentor ideológico del comunismo francés, su proyecto filosófico estriba en elaborar una teoría marxista de la subjetividad, distante tanto del subjetivismo sartriano como del antihumanismo althusseriano.

Los dos puntos débiles de la filosofía de Sartre —piensa Garaudy— son el de la libertad y el de la relación interhumana o social; en ambos temas se evidencia una peligrosa propensión hacia el individualismo subjetivista. Así, "la concepción sartriana de la libertad es solitaria... No hay más que libertades innumerables e incomunicables". Por otra parte, al absolutizar el acto de la libertad *en sí mismo,* se corre el riesgo de despojar al proyecto en que desemboca de todo contenido, de apostar por una elección en la que lo elegido no importa, y sí tan sólo el hecho de elegir. Indudablemente, por este camino la subjetividad conquista una preeminencia indiscutible, mas a cambio de dejarse secuestrar por el voluntarismo subjetivista. "Esta concepción de la libertad es metafísica en el sentido pleno de la palabra: exterior a la historia." Y sólo podrá atajar tamaño peligro si rebasa su soledad y se resuelve a salir al encuentro del otro.[89]

Desdichadamente —agrega Garaudy— también la noticia sartriana del otro es individualista: "el otro, según Sartre, es el yo que no es yo". Las relaciones interhumanas que aparecen en su obra se emplazan en el marco de una sociedad históricamente bien determinada, la de la

---

[88] *Perspectivas del hombre* (= PH), Fontanella, Barcelona 1970, página 240.

[89] PH, pp. 76, 101.

civilización burguesa. El resultado es que "Sartre convierte en realidad ontológica la realidad histórica de la sociedad individualista en que vivimos". Las relaciones sociales quedan reducidas a la simple multiplicación de las relaciones individuales, y el carácter meramente histórico de éstas es elevado a un rango metafísico.[90]

Vayamos ahora al otro extremo del espectro ideológico. El estructuralismo, con su negación del sujeto, va a recibir de Garaudy una repulsa aún más categórica que la que le inspirara Sartre. Cierto que "la invocación exclusiva del sujeto" propia del existencialismo tenía que generar, como saludable reacción, una "búsqueda de la objetividad"; si el estructuralismo se hubiese limitado a restablecer así el equilibrio, manteniéndose como propuesta metodológica o epistemológica, con vistas a disciplinar el discurso científico, nada se le podría reprochar. Pero cuando, so pretexto de recobrar la objetividad ahogada en la marea de subjetivismo, se elimina todo sujeto, se reduce al hombre a "mero soporte de las relaciones de producción", se entiende por historia "una dialéctica de las estructuras" (entidades impersonales y anónimas), entonces sólo cabe proferir un categórico *no* a tan aberrante mistificación de la realidad. Hay, pues, que "reconocer la legitimidad del estructuralismo como método científico... y rechazarlo... cuando pretende ser una filosofía... y niega el momento de la creación y de la subjetividad".[91]

Garaudy emite un juicio particularmente hostil contra Foucault y su tesis del carácter reciente de la idea de hombre, tesis formulada (a su juicio) sin que se dedique el mínimo esfuerzo a avalarla documental o especulativamente. En opinión de Garaudy, "habrá que manipular o borrar muchas páginas de nuestra historia para no ver nacer al hombre hasta finales del siglo XVIII"; en realidad "la noción de hombre como sujeto... aparece ligada primera-

---

[90] PH, pp. 107 s.
[91] PH, pp. 248 ss.

mente al impacto del cristianismo... sobre el pensamiento griego".[92]

Pero donde la indignación de Garaudy alcanza su más alta cota es en presencia del marxismo estructuralista de Althusser y su antihumanismo teórico. Althusser se propone "sustituir por un método estructuralista el método dialéctico, sustituir, como concepto clave de *El Capital*, la noción de contradicción por la de estructura". Los resultados de tal pretensión conducen a las conclusiones estructuralistas del antihumanismo y de la eliminación del hombre como sujeto de la historia. El hombre, la clase obrera, no son más que efectos de la estructura, pero no agentes del cambio social. Estando así las cosas —arguye Garaudy—, "la historia está ya escrita y, como decía Engels, yo prefiero incluso el *Kismet* de los turcos a ese determinismo".[93] He ahí "el peor error": el de "creer que para el marxismo el hombre no existe y que lo que existe es un conjunto de relaciones sociales; que los hombres no son los sujetos de la historia, sino solamente los efectos y los soportes de un conjunto de relaciones sociales".[94]

Contra la posición de Althusser, Garaudy trata de mostrar que su interpretación de Marx falsea el auténtico pensamiento de éste. Althusser "elimina los tres cuartos de sus textos y mutila el último cuarto con el fin de interpretar muy *libremente* lo que resta, y declararse sinceramente *desconcertado* o *turbado* cada vez que Marx se resiste a ese tratamiento".[95]

Semejante proceso de eliminación o distorsión resulta especialmente alevoso, prosigue Garaudy, cuando se encarniza con todos aquellos pasajes en los que Marx insiste en el papel activo del hombre como creador y sujeto de la historia, como dueño y señor de la naturaleza. Justa-

---

[92] PH, pp. 270-271.
[93] PH, pp. 361 ss., 384.
[94] *Marxismo del siglo XX* (= MsXX). Fontanella, Barcelona 1970, p. 156.
[95] PH, p. 359.

mente porque el hombre no está nunca determinado por entero bajo las estructuras es por lo que Marx sostendrá que "el esclavo, el siervo o el proletario pueden rebelarse" y que ("ni siquiera bajo la peor alienación") la historia no está sometida "a la sola fatalidad de los mecanismos económicos"; la dialéctica de la historia, a diferencia de la dialéctica de la naturaleza, pasa necesariamente por la mediación de la conciencia humana, que es algo más que "epifenómeno o reflejo pasivo del determinismo", como pretende Althusser.[96] Garaudy, en suma, concuerda con Schaff en catalogar el pensamiento de Marx como profunda y coherentemente humanista.

La otra línea de ataque a la lectura althusseriana del marxismo consiste en mostrar cómo con ella se aloja en el interior de éste el germen de desastrosas desviaciones, cuyas consecuencias trágicas se han puesto de manifiesto con el estalinismo. La "perversión teórica" de la postura de Althusser generaría, en opinión de Garaudy, "mortales resultados prácticos": neopositivismo, neodogmatismo, intolerancia, expulsión al reino de las tinieblas exteriores de toda preocupación moral en la praxis revolucionaria... Es preciso, pues, "impedir que esa filosofía de la cerrazón dogmática y del aventurerismo político acabe por ejercer una influencia política deletérea".[97]

Una vez desmarcado de los dos antípodas (existencialismo-estructuralismo), Garaudy puede ya proceder a presentar su proyecto antropológico: restituir al hombre la dimensión de la subjetividad dentro de una comprensión marxista del mismo. Para ello nuestro autor se sirve del concepto fichteano del *yo* como ser "habitado por el otro", como conciencia de sí hecha posible por la existencia y la presencia intencional de ese otro. "Así, y sólo así, podía Fichte concebir una teoría de la subjetividad que no fuera ni subjetivista ni individualista". Semejante concep-

---

96 PH, p. 392.
97 PH, p. 371; MsXX, pp. 217 ss.

ción se acomoda, además, sin dificultad a la comprensión marxista del hecho humano y de su socialidad constitutiva. Cuando Marx define al individuo como "el conjunto de sus relaciones sociales", está significando: que el *yo* se aprehende como individuo "sobre un fondo de comunidad" (la subjetividad nace de la intercomunicación); que el *nosotros* es primero con relación al *yo* (el hombre es consciente de sí sólo mediante sus relaciones con los otros); que esa prioridad del nosotros sobre el yo se evidencia en los fenómenos del lenguaje y, sobre todo, del trabajo. Puesto que el trabajo es, de una parte (en cuanto *técnica)*, herencia de las generaciones pasadas y, de otra, autocreación del hombre, en y por el trabajo se alcanza simultáneamente la autoafirmación del individuo y su religación esencial a la sociedad.[98]

Conviene advertir, con todo (agrega Garaudy), que al definir al hombre como el conjunto de sus relaciones sociales, no se pretende decir "que el individuo no es más que un nudo de relaciones sociales, la simple resultante o el simple producto de las mismas" (ésa sería la tesis de Althusser). Lo que se quiere decir es que "el individuo, tratado fuera de esas relaciones, es una abstracción" (el error de Sartre estriba en no haberse percatado de esto). Coincidiendo con algo ya formulado por Schaff, Garaudy puntualiza: "la noción de esencia humana no puede formarse... sino partiendo de las relaciones de los hombres con la naturaleza (trabajo, producción) y con los demás hombres... Pero esas relaciones, a su vez, son producidas por el hombre".[99]

Es esta última reflexión la que separa la lectura garaudiana de Marx de la de Althusser, como es la enfática acentuación de la socialidad lo que distingue su concepción del individuo del individualismo sartriano. "El infierno es la ausencia de los otros", dirá Garaudy invirtien-

---

[98] MsXX, pp. 97 s., 100.
[99] PH, p. 446.

do la conocida sentencia de Sartre. Los otros no sólo provocan la emergencia del yo; el yo "no existe más que por ellos y con ellos". Lo que hay en él de más íntimo y esencial es "la presencia y el amor de los otros".[100]

Ahora bien, lo que en definitiva más importa a Garaudy en el tema de la subjetividad es la recuperación para el hombre de su protagonismo histórico, de su índole de *homo faber* (hacedor de sí mismo y de su mundo) y el rescate de una historia secuestrada por el *fatum* de una interpretación económico-social determinista o estructuralista. Son los hombres —como aseveraba Marx— quienes hacen la historia; ésta no es, por consiguiente, el resultado inexorable de la necesidad, sino el fruto de la libertad. Sólo que esa libertad creadora no es la libertad absoluta y absolutamente arbitraria de la antropología de Sartre; si es cierto que los hombres hacen la historia, lo es también que la hacen a partir de situaciones previas a su opción. Y por otra parte, siendo el marxismo un proyecto de liberación, de supresión de las alienaciones, ha de reconocer en los esclavos una capacidad de autodeterminación tan real y operativa que pueda incluso imponerse a la necesidad alienante y derrocarla. Esto es lo que no parece haber comprendido Althusser, estima Garaudy. Mas, de otro lado, relacionando *libertad* y *alienación*, se está admitiendo tácitamente la existencia de una tasa inexcusable de *necesidad* que pone cerco permanente a la libertad. Hay que ir, pues, a una comprensión dialéctica tanto de la libertad como de la necesidad, lo que no parecen haber percibido ni Sartre ni Althusser.[101]

El hombre, en fin, según Garaudy, es "valor absoluto"; también aquí su pensamiento y el de Schaff coinciden. La atribución al individuo concreto de este carácter de valor absoluto impide proyectar sobre el marxismo la idea de que la vida de cada hombre está en función de

---

[100] *Palabra de hombre*, Edicusa, Madrid 1976, pp. 129-134.
[101] PH, pp. 344 s.

"servir de medio a la realización de los fines de la especie". Tal idea es "una deformación positivista o una interpretación mecanicista del marxismo". De éste hay que afirmar, por el contrario, que es "un verdadero humanismo" que sitúa al hombre en el punto culminante de la realidad y del proceso histórico; un humanismo distinto, por lo demás, a cualquier otro, puesto que no arranca de una esencia metafísica del hombre, sino que se postula como "actualización de una posibilidad histórica".[102]

3. De este humanismo para el que el hombre-valor absoluto es sobre todo posibilidad a realizar históricamente, antes que actualidad ya cobrada, el más original e influyente teórico es Ernst Bloch. Una aproximación a su pensamiento, siquiera sea tan sucinta como la aquí posible, debiera partir de algo que, insinuado de uno u otro modo por sus comentaristas, rara vez se subraya explícitamente: la intención de Bloch es elaborar una cosmovisión *en clave salvífica* y no simplemente *liberadora;* por eso el suyo aspira a ser un discurso más utópico que sociopolítico. En este sentido su posición representa un salto cualitativo respecto al resto de los teóricos marxistas, tanto clásicos como contemporáneos. Así, mientras que Schaff y Garaudy hablan del marxismo como teoría y praxis de la liberacion, del hombre como valor absoluto y, consiguientemente, del humanismo marxista, Bloch quiere hacer del marxismo una "meta-religión" (teoría y praxis de esa plenitud de ser y de sentido que llamamos salvación) y entiende al hombre no ya como valor absoluto sino como Dios en potencia, hasta el punto de que, llegado el momento de esbozar el estatuto definitivo de lo humano, ofrece a sus lectores no una antropología, sino una cristología; lo que de ahí resulta, más que un pro-

---

[102] MsXX, pp. 155 ss.; PH, pp. 374, 402. Garaudy atribuye incluso a *El Capital* "un carácter indivisiblemente humanista y dialéctico" (PH, p. 424); el Marx humanista no sería, pues, sólo el joven Marx de la interpretación althusseriana.

yecto pura y simplemente humanista, es un antropoteísmo estricto que deja muy atrás a los humanismos más ambiciosos.

Que lo que interesa al pensador judeoalemán sea el horizonte de la salvación, y no sólo de la liberación,[103] se evidencia en tres motivos continuamente recurrentes a lo largo de toda su obra:

a) Su distinción entre la "corriente fría" y la "corriente cálida" del marxismo. La primera se ocupa del análisis riguroso de las condiciones de posibilidad del proceso histórico, de las tácticas y estrategias a plazo cortomedio, de la lucha contra la alienación, del estudio de la situación socioeconómica, etc. La segunda, con la que el mismo Bloch se identifica, ha de suministrar los móviles últimos de la praxis e idear el perfil definitivo de la realidad, de tal modo que la fascinación del estadio terminal sostenga el compromiso militante y dé razón de la propia praxis revolucionaria.[104]

b) Su denuncia de las insuficiencias del marxismo clásico, que se remontan a la obra misma de Marx; en éste falta, señala Bloch, la atención cordial a aquellos aspectos de la realidad humana no reducibles a las nociones de trabajo, producción, socialización; aspectos sólo parcamente sugeridos "en el mezquino concepto de sociedad sin clases".[105]

c) Su persuasión de que el establecimiento de la sociedad sin clases no liquidará los problemas humanos de fondo, sino que más bien los agudizará. O lo que es lo mismo: la liberación no es, *eo ipso*, la salvación; la abolición de las alienaciones deja pendientes de solución los más incisivos interrogantes. Veamos algunos de los textos donde se contiene este pronóstico.

---

[103] Se entiende aquí por *liberación* la negación de las negatividades, y por *salvación* la afirmación de las positividades: descripciones cuyo simplismo raya ciertamente en simpleza, pero que pueden bastar para entendernos.

[104] *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M. 1959, pp. 240 s.

[105] *Ibid.*, pp. 1380 s.

"En una sociedad ya no antagónica [en la sociedad sin clases del socialismo triunfante]... se harán sentir tanto más las indignidades de la existencia, desde las mandíbulas de la muerte hasta las últimas estribaciones vitales del tedio y el hastío. Los mensajeros de la nada, perdidos los apoyos procedentes de la sociedad clasista, presentarán un rostro nuevo, en gran parte inimaginable" [106]

"Una vez suprimidas la pobreza y la preocupación por la vida, se incrementará la preocupación por la muerte... *Et in Arcadia ego:* incluso en Arcadia está empadronada la muerte".[107]

"También cuando desaparezca el clero, en la sociedad sin clases, será inquietante la pregunta del adónde y del para qué; mejor aún, será la más potente, mucho más ineludible que ahora, cuando la ha castrado buena parte de la burguesía por motivos de clase." [108]

"El marxismo global, incluso llevado a su forma más brillante y consumado en su realización integral, es únicamente condición para una vida en libertad y felicidad, para una vida en posible plenitud." [109]

"La nueva sociedad fomentará el surgimiento, con más fuerza que nunca, del dolor, la angustia y la totalidad de la problemática del alma, problemática socialmente ineliminable." [110]

Recordemos, en fin, un último texto en el que aparece ya literalmente consignada la distinción *salvación-liberación:*

"Un viejo sabio se lamentaba diciendo que es más fácil salvar al hombre que alimentarlo. El socialismo futuro, el consistente en que todos los invitados están ya sentados a la mesa, habrá de ajustar cuentas con la inversión

---

[106] *Derecho natural...*, pp. 280 s.; he corregido levemente la versión española para hacerla más ajustada al original.

[107] *Das Prinzip...*, p. 1380.

[108] *Erbschaft dieser Zeit*, Zürich 1935, p. 408.

[109] TRAUB, R. - WIESER, H., *Gespräche mit Ernst Bloch*, Frankfurt a.M. 1975, p. 74.

[110] *Geist der Utopie*, Frankfurt a.M. 1973 (versión 1923), p. 410.

paradójica de aquella antigua sentencia: es más fácil alimentar al hombre que salvarlo, esto es, que reconciliarlo consigo mismo, con los demás, con la muerte y con ese misterio absolutamente rojo que es la existencia del mundo. En efecto, la alienación más pertinaz no es únicamente la generada por una sociedad mal hecha, que desaparecerá con ella; hay otro origen más profundo de la alienación..., el hecho de que *nondum apparuit quid erimus* (Jn 3,2)."[111].

Las premisas de la soteriología blochiana pueden sintetizarse en los enunciados siguientes:[112] la realidad es materia; la materia es posibilidad; la posibilidad es en proceso. La historia debe ser leída no en términos de *evolución,* de mejora progresiva y homogénea del actual *status* por saltos graduales, cuantitativos, sino en términos de *revolución,* de ruptura del orden establecido, que ha de dar paso a un orden nuevo. La realidad es posibilidad procesual capaz de autotrascenderse hacia la novedad. ¿Por qué cabe hablar de esta posibilidad de autotrascendencia? Porque, contra la opinión neopositivista, la realidad no es un hecho bruto dado de una vez por todas, ni ostenta la facticidad mineral de lo irrevocablemente establecido; la realidad está llegando a ser, y llega rebasándose, sobrepujándose hacia su plus ontológico.

La totalidad de lo real, abierta así a un futuro siempre mayor por obra de una trascendencia latente en su propia urdimbre, inmanente al mismo proceso de devenir, se orienta hacia una consumación plenificadora: el *No-*

---

[111]. *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs,* Frankfurt a.M. 1968, p. 350. Con su insuperable destreza para la brevedad epigramática del juego de palabras, Bloch vuelve sobre esta idea en una de sus últimas obras *(Experimentum Mundi,* Frankfurt a.M. 1975, p. 232): la más honda raíz de la alienación está anclada en el permanente desfase que el hombre padece entre "lo cobrado" *(das Erlangte)* y "lo añorado" *(das Verlangte).*

[112] Para una exposición más detallada, con precisas referencias bibliográficas de los textos de Bloch, vid. mi *Muerte y marxismo...,* páginas 37-74. Con más razón que al de otros, le cuadra al materialismo de Bloch el apelativo de "emergentista", que nos saldrá nuevamente al paso en el cap. III, a propósito de la antropología de M. Bunge.

vum Ultimum. El proceso entonces se detiene, termina, y comienza a existir el Ser en una forma inédita de duración, al abrigo ya de toda caducidad y de cualquier accidente letal.

El mundo, la historia, son, pues, "el laboratorio de una salvación posible" *(laboratorium possibilis salutis)*. La metafísica clásica olvidó en su análisis de la realidad el factor tiempo, la categoría *aún-no;* así lo patentiza la enunciación tradicional del principio de identidad (A=A). El principio debería rezar: *A = todavía no A; S = todavía no P.* El sujeto no ha cobrado aún todas las determinaciones del predicado. La génesis auténtica de lo real no se emplaza en el comienzo, sino en el término. Bloch hace suya la célebre sentencia agustiniana, según la cual "seremos finalmente nosotros mismos el séptimo día de la creación" *(dies septimus nos ipsi erimus)*.

Junto a esta ontología hay también una antropología que, según se ha advertido antes, asume la forma inesperada (inesperada al menos por provenir de un autor que se profesa marxista) de una cristología. El proceso de génesis de lo real necesita un agente, un piloto que lo conduzca a puerto, dado que no se trata de un proceso determinista o mecanicista. El hombre es ese agente; con su libre creatividad, encamina a la realidad hacia la meta. Hay, pues, una dialéctica sujeto-objeto incancelable; una cosa es la materia en proceso y otra el conductor del proceso.[113] Pero, añade Bloch, el conductor del proceso *es en proceso* él mismo, y el arquetipo de la realidad procesual *hombre*, el destino revelado del *homo absconditus*, es el Jesús del Nuevo Testamento.[114]

Autotitulándose "Hijo de Hombre", Jesús de Nazaret se está remitiendo, en opinión de Bloch, al *Adam Kadmon*

---

[113] *Subjekt-Objekt*, Berlín 1951. Cfr. *Derecho natural* .., p. 172: la revolución se pone en marcha allí donde los oprimidos "no quieren ser más sólo objetos".

[114] Para cuanto sigue, cfr. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., "Ernst Bloch: un modelo de cristología antiteísta", *Rev. Cat. Intern. Communio*, julio/agosto 1979, pp. 66-77.

de la cábala judía (el Hijo de Hombre celestial contrapuesto al Adán-arcilla del relato yahvista), que en su forma actual reviste la dimensión paradójica de la pequeñez —tanto más vecina a nosotros cuanto más entrañablemente frágil y desvalida— y se rebela contra la monstruosa inconmensurabilidad antihumana de lo divino, incardinando sus orígenes terrenos en la cuna del establo de Belén,[115] pero que por otra parte se arroga, en cuanto tal Hijo de Hombre, una rigurosa igualdad con el Padre divino: "yo y el Padre somos uno"; "todo lo que el Padre tiene, es mío"; "quien me ha visto a mí, ha visto al Padre".[116]

Lo que, por consiguiente, yace en el apelativo (tan modesto en apariencia) de Hijo de Hombre es el sueño secularmente humano de alcanzar algún día la *homoousía,* la consustancialidad hombre-Dios. A instancias de esa *homoousía,* Dios se hace hombre. Lo que significa: el hombre se hará Dios. O con otras palabras:

"En la enigmática expresión *Hijo de Hombre* y en sus implicaciones, todos los buenos tesoros que habían sido malgastados en un hipostasiado Padre celeste vienen devueltos al *humanum.* Rostro desvelado, si bien todavía hermético, esta fórmula bíblica es significativa no ya escatológicamente, sino apo-calípticamente, a saber, revelando nuestra propia identidad, entrevista como reino ubicuo del *Hijo del Hombre.*" [117]

Así pues, el cristianismo, al rechazar para Jesús la *homoiousía* (la semejanza) con Dios y atribuirle, en cambio, la *homoousía* (la consustancialidad), reclama para el hombre la prerrogativa más revolucionaria jamás soñada: el cumplimiento de la promesa de la serpiente genesíaca. "Seréis como dioses"; el *Deus absconditus,* privado de su "gloria tintineante", es ya válido sólo en cuanto cifra del *homo absconditus.*[118] Feuerbach sostenía que el hom-

---

[115] *Atheismus...,* p. 206; *Das Prinzip...,* pp. 1488 s.
[116] *Atheismus...,* pp. 213 ss.
[117] *Ibid.,* p. 218; cfr. *Das Prinzip...,* pp. 1485, 1487, 1497, 1500.
[118] *Atheismus...,* p. 79; cfr. *Das Prinzip...,* p. 1522.

bre *es* Dios, pero (piensa Bloch) equivocadamente. Pues el hombre *todavía no* es Dios; lo será. La resurrección, ascensión y retorno parusíaco de Jesús apuntan a esa revelación de lo humano que tendrá lugar al término del proceso, cuando el Hijo de Hombre, vencida ya definitivamente la drástica antiutopía que es la muerte, se entronice en un mundo devenido finalmente "el cielo en la tierra" y manifieste así su condición de único y genuino Ser Supremo.[119]

En base a estos supuestos, Bloch erige como *principio* (como factor estructurante) de lo real la esperanza. A más de ser un sentimiento humano, un "afecto de expectación", la esperanza es la determinación fundamental de la entera realidad objetiva. Esperanza, agrega nuestro autor, "no garantizada" *(ungarantiert)*; no racionalmente demostrable, no empíricamente verificable. Pues en el proceso de gestación de lo real no hay que ver un mecanismo necesario e infalible; en la realidad laten también tendencias negativas, factores antiutópicos que podrían hacer desembocar el entero proceso en el *Pessimum* del *Nihil*, en la negación de ser y de sentido.[120] El desenlace del proceso permanece, pues, en suspenso hasta el final; *justamente por eso cabe hablar de esperanza* y no de certeza matemática. Una esperanza garantizada sólo se da o en la hipótesis de un providencialismo religioso que apela al aval mítico de la divinidad, o en el discurso del materialismo mecanicista, determinista, incompatible con la libertad del hombre, responsable último del proceso, como se ha indicado antes. En uno y otro caso el compromiso militante quedaría fuera de juego, puesto que el final feliz estaría asegurado, al margen de la posición que frente a él adopten el hombre y las sociedades.

---

[119] *Das Prinzip...*, p. 1487; cfr. *Derecho natural...*, p. 196: "lo humano es un objetivo histórico, no un principio de deducción 'a priori'; es lo no-existente, utópico y presentido, no lo ahistóricamente básico y absolutamente cierto".

[120] *Das Prinzip...*, p. 364; cfr. *ibid.*, pp. 199, 222, 355.

Dejada, pues, a buen recaudo en el plano especulativo la doble posibilidad final, Bloch apuesta por el *Optimum* del *Totum*, antes que por el *Pessimum* del *Nihil*. La suya es una opción transracional, metalógica, cuasi religiosa; el proceso accederá al *Summum Bonum*, a "la patria de la identidad" en la que, derogadas todas las caducidades que él mismo segregaba para autoalimentarse, abolidas todas las contradicciones propias de la actual patria de la alienación, el hombre será Dios y la realidad reproducirá fielmente el arquetipo bíblico de la Nueva Jerusalén.[121]

4. En verdad, difícilmente podría cerrarse esta sinopsis de la dialéctica contemporánea humanismo-antihumanismo con una voz más emblemática que la de Bloch. En ningún otro pensador reviste el humanismo acentos tan eufóricamente elocuentes; en ningún otro materialista se produce una tan nítida aproximación a posiciones convencionalmente tenidas por "espiritualistas".

Y sin embargo, la teoría del sujeto humano concreto que nos ha brindado este humanismo marxista (sedicentemente materialista, espiritualista *malgré lui)* es muy endeble. Hay toda una serie de interrogantes obvios que dicha teoría deja sin respuesta, evidenciando así su fragilidad.[122] Cuando, tratando de definir al individuo humano, se apela a la tesis marxista ("el hombre es el conjunto de sus relaciones sociales"), ¿qué quiere decirse exactamente? ¿Que dicho individuo es simple resultante de sus relaciones sociales o que tales relaciones brotan de (y advienen a) un núcleo previamente subsistente? La ambigüedad en este punto es claramente perceptible en los textos de Schaff y Garaudy recogidos más arriba. Por lo demás, ¿puede el hombre hacerse disponible (relacionarse) si no dispone de sí?; ¿por qué el ser humano es cualitativamente diverso y superior a cualquier otro ser, hasta el

[121] *Ibid.*, pp. 711, 1628.
[122] Cfr. sobre toda esta cuestión *Muerte y marxismo humanista...*, pp. 176-183, donde la examino expresamente.

punto de endosársele el calificativo de "ser supremo"?; ¿cómo se justifica la atribución a una entidad manifiestamente contingente de un valor absoluto?

La ausencia de respuesta a estas preguntas en el marxismo clásico hizo inevitable la variante Althusser; pero ninguna de ellas es respondida tampoco por el marxismo heterodoxo, lo que significa que la lectura althusseriana de la antropología marxista en clave antihumanista no ha sido aún convincentemente refutada. Y que, para que esto ocurra, los marxistas humanistas tendrían que elaborar una teoría de la subjetividad *ontológicamente* fundada.

Sea como fuere, sin embargo, a nadie se le ocultan los buenos servicios que prestan a "lo humano amenazado" estas voces marxistas, máxime tras el penoso episodio estructuralista. Hacía falta valor para acometer la defensa del postulado humanista en un momento en el que resultaba de buen tono referirse al hombre "con una sonrisa filosófica". Schaff, Garaudy y Bloch, entre otros, lo hicieron. Sería mezquino regatearles el reconocimiento que por ello merecen.

2

La dialéctica hombre-animal: biología antropológica y reduccionismo biologista

Los obvios paralelismos morfológicos y funcionales registrables entre el hombre y el animal han suministrado desde siempre abundante material de reflexión a filósofos y científicos. Sólo las antropologías exasperadamente dualistas se atreven a negar el sustancial enraizamiento del hombre en la biología, mas para ello han de exiliar lo somático a extramuros de la auténtica humanidad. Las doctrinas evolucionistas surgidas en el siglo XIX descargaron un golpe mortal contra el dualismo antropológico, al *incrementar la afinidad hombre-animal con la adición de* un nexo genético entre ambos, merced al cual puede hablarse de una continuidad de base que se extendería a todos los pobladores de la biosfera, comunicados entre sí por un ordenado proceso de metamorfosis aparentemente graduales. Las semejanzas bioquímicas, últimamente descubiertas [1], entre los diversos organismos corroboran esa continuidad genética.

Sin embargo, el evolucionismo no impone necesariamente el deshaucio de toda forma de antropocentrismo. Aun admitiendo la vinculación genética entre el hombre y el animal, pueden esgrimirse diferencias cualitativas que mantengan la preeminencia ontológica de aquél respecto de éste. Así lo han hecho las diversas antropologías humanistas coetáneas o posteriores a la universal admisión del evolucionismo.

Ahora bien, si en vez del humanismo se auspicia una

---

[1] AYALA, F. J., *Origen y evolución del hombre*, Madrid 1980, páginas 158 ss.; DOBZHANSKY, T., "Evolución del género humano" en Varios, *Evolución*, Barcelona 1980, pp. 441 ss.; THORPE, W. H., *Naturaleza animal y naturaleza humana*, Madrid 1980, p. 249; JACOB, F., *Le jeu des possibles*, París 1981, pp. 82 ss.

cosmovisión antihumanista o (para decirlo con mayor cautela) al menos exenta del llamado "prejuicio antropocéntrico", entonces resulta sumamente tentador retrogradar al hombre en la biosfera, considerarlo como un producto más de la biología (aunque, eso sí, extremadamente sofisticado), animal supercomplejo (donde lo sustantivo sería la animalidad, mientras que la supercomplejidad sería adjetiva), "mono que ha tenido éxito", etc. Nada tiene, pues, de extraño que, al socaire del estructuralismo y su apuesta antihumanista, hayan florecido en la misma área lingüística vigorosos brotes de reduccionismo biologista de lo humano, singularmente representativos del ensayo de homologar al animal y al hombre.

J. Monod y E. Morin relanzaron así en los años setenta una tesis que contaba con precedentes ilustres en la historia del pensamiento (Linneo, Buffon, Tyson, Cuvier...) y que últimamente ha ampliado su radio de acción con una nueva disciplina, la "sociobiología", creada y cultivada en el ámbito científico anglosajón. Pero la ecuación *hombre = animal* provocó también —y sigue haciéndolo— una ola de rechazos; biólogos, filósofos de la biología, etólogos, genetistas y teóricos de la evolución, sin renegar de la insoslayable dimensión biológica del hombre, detectan en él una originalidad estructural, ontológica, que lo hace irreductible a la animalidad químicamente pura.

Dar cuenta de la dialéctica así estatuida es el objetivo del presente capítulo. Convendría tener presente, sin embargo, que cualquiera de las dos alternativas aquí contempladas está lejos de zanjar la cuestión que en el fondo se ventila y, por consiguiente, tanto una como otra invitan a dar un paso más. En efecto, si se opta por la alternativa *hombre = animal*, este reduccionismo biologista alentará una ulterior operación reductiva, consistente en equiparar lo biológico y lo físico. Si, por el contrario, se defiende la singularidad de lo humano frente a lo animal, de forma que se apunte a la existencia en el hombre de un *algo*

que es más que mera biología, habría que plantearse la cuestión de la naturaleza de ese *plus*, enigmático si se quiere, pero real; habría que abordar, en suma, el problema mente-cerebro, nueva formulación del clásico problema alma-cuerpo.

Este capítulo describe, pues, un episodio puente (a intercalar entre lo consignado en el anterior y lo por consignar en el siguiente) en el pleito de las antropologías contemporáneas. El conflicto al que ahora asistiremos, y que enfrenta a fautores y detractores de la identificación *hombre-animal*, es una variación sobre el tema más genérico *humanismo-antihumanismo*, que nos ocupó en las páginas precedentes, y sirve de prólogo, a su vez, a la disputa sobre si en el hombre hay sólo cerebro (estructura biológica hipercompleja), como querría el biologismo, o hay también mente, disputa a la que dedicaremos el próximo capítulo.

El reduccionismo biologista

1. En 1970 J. Monod daba a luz un libro que sería de obligada lectura en la primera mitad de la pasada década.[2] Aunque no era, ni mucho menos, la primera vez que se proponía un programa de reducción biologista de lo humano, el prestigio del autor, amén de sus dotes —poco comunes en un científico— de claridad expositiva, contribuyeron a divulgar esa tesis entre el gran público.

La filiación neopositivista del autor nos sitúa de entrada ante una perspectiva ya conocida a través de nuestra reseña del estructuralismo, dominada por "el principio de objetividad" y la rotunda repulsa de todo antropocentrismo. Por otra parte, quien tenga presente que el gran biólogo francés fue amigo y admirador de Camus no dejará de percibir en su libro resonancias del trágico *pathos* que distingue la interpretación existencialista de la realidad; la conjunción *azar-necesidad*, centro neurálgico de la obra de Monod, evoca la aleación *contingencia-destino*, motivo conductor del existencialismo. Lo que alumbra este paradójico apareamiento entre neopositivismo o estructuralismo (como base) y existencialismo (como atmósfera) es una visión de lo biológico y lo humano no por discutible menos fascinante; por eso aún hoy puede ser útil recordar con cierto detenimiento las ideas de Monod.

"La Naturaleza es *objetiva* y no *proyectiva*"; he ahí, según Monod, el postulado fundamental del método científico, su piedra angular, un "postulado puro, por siem-

---

[2] *Le hasard et la nécessité*, París 1970; cito la versión castellana: *El azar y la necesidad* (= AN), Barral, Barcelona 1971[3]. No disfrutó de tanta popularidad el libro de Jacob, F. *La logique du vivant*, aparecido el mismo año.

pre indemostrable". Con él se estipula, en clara continuidad con el estructuralismo, el rechazo sistemático a cualquier interpretación de los fenómenos formulada en términos de causa final o de proyecto.[3]

A este postulado, prosigue Monod, se oponen las dos grandes explicaciones de la realidad que se reparten el favor de diversas ideologías filosófico-religiosas, y que operan con el concepto clave de finalidad: el vitalismo y el animismo. Las teorías vitalistas limitan el alcance del principio teleológico a la biosfera; las concepciones animistas ("bajo muchos puntos de vista más interesantes que las teorías vitalistas") extienden dicho principio a *toda* la realidad. En cuanto al vitalismo, Monod distingue el "metafísico" del "cientista". Aquel cree ver en la vida un "impulso" o "corriente" que lucha contra la materia inanimada, la doblega y la induce a estructurarse orgánicamente; Monod no concede beligerancia a esta hipótesis, dado que desborda, dice, sus presupuestos metodológicos. En cuanto al vitalismo cientista (defendido por ciertos físicos, para quienes la biosfera no es explanable con la ayuda exclusiva de las leyes fisicoquímicas), nuestro autor estima que los avances efectuados últimamente en el campo de la biología molecular han reducido sobremanera el círculo de lo hasta ahora vedado a la fisioquímica, y amenazan a dicho círculo (el de *lo biológico* como distinto y superior a lo meramente físico) con su pura y simple extinción.[4] El antivitalismo de Monod se justifica, pues, desde un reduccionismo ontológico con el que volveremos a toparnos más adelante, pero en el que por ahora no es menester que nos detengamos.

La concepción animista, la más antigua explicación de lo real (cuyo arraigo, observa Monod, persiste aún hoy en muchos de nuestros contemporáneos), se impone casi irresistiblemente a quien contempla con ingenuidad acríti-

[3] AN, pp. 15, 31.
[4] AN, pp. 37 ss.

ca el enigma del universo. En efecto, el procedimiento más rápido y seguro para dotar de racionalidad a este enigma consiste —a juicio de Monod— en transferirle la propia racionalidad humana. El animismo sería la "proyección" a la naturaleza de "la conciencia que el hombre posee del funcionamiento intensamente teleonómico de su propio sistema nervioso central".[5] Es decir: el animismo concibe la naturaleza a imagen y semejanza del hombre, cuando lo correcto sería concebir al hombre a imagen y semejanza de la naturaleza.

No obstante, Monod confiesa sentir un franco y hondo respeto por esta visión grandiosa de un universo animado. Pero denuncia en ella el mismo vicio radical de que adolece también el vitalismo: "la ilusión antropocentrista" (expresión que nos recuerda otra de Foucault, "el sueño antropológico", ya recogida). Ilusión definitivamente perimida, según nuestro autor, cuando a mediados de siglo la biología molecular puso al descubierto los mecanismos de la evolución y de la transmisión de la vida, entronizando en lugar de la finalidad el azar y la necesidad, como veremos de inmediato. Lo único que Monod está dispuesto a conceder es que en los seres vivos se da, no ya la teleología, sino una cierta dosis de "teleonomía", si bien esta cualidad es secundaria y derivada de otra más fundamental: la invariancia, o capacidad de reproducción y transmisión de la propia estructura.[6]

Con el declinar del finalismo se frustra en el hombre lo que parece ser una de sus "necesidades innatas": la explicación global de lo real. A cambio se le ofrece tan sólo "una idea austera y fría": la de que sólo el conocimiento objetivo es "fuente de verdad auténtica". En realidad, agrega Monod, esta idea "no propone ninguna explicación"; se limita a dar razón de los hechos, sin pretender

---

[5] AN, pp. 41 ss.
[6] AN, pp. 20, 23.

justificarlos. Tal vez esto no le baste al hombre, pero en todo caso no tiene otra alternativa científicamente válida.[7]

Al finalismo de las interpretaciones vitalistas o animistas, Monod opone, como "ley general" de la biosfera, el azar. Las estructuras vivas son azarosas e imprevisibles en este sentido: es imposible formular ninguna regla, teórica o empírica, que permita prever su emergencia. Los factores que intervienen en los primeros pasos del proceso ignoran totalmente lo que sucederá al otro extremo del mismo. En el principio de la vida está, pues, el azar. Un azar "esencial", "no ya simplemente operacional": la coincidencia exquisitamente arbitraria de distintas cadenas causales recíprocamente independientes.[8] Recuérdese que Monod es consciente de que ésta *no es una explicación*, sino "una constatación de hecho", equiparable en rigor a "una declaración de ignorancia"; una "hipótesis desagradable", puesto que no satisface la antes aludida "necesidad innata" que incita al hombre a racionalizar lo real en términos de causalidad y finalidad.[9]

Así pues, a la pregunta de por qué y cómo surgió la vida sobre la tierra, la sola respuesta válida es la constatación de su suprema improbabilidad, "casi nula a priori", por lo que Monod se inclina a creer que este acontecimiento se ha producido en todo el universo *sólo una vez*. Antes de aparecer, las posibilidades de la vida eran prácticamente iguales a cero: "nuestro número salió en el juego de Montecarlo".[10] Esto es lo que quiere decirse

---

[7] AN, p. 183. El postulado del "conocimiento objetivo" nos era ya conocido por el estructuralismo; la epistemología de Monod coincide con la de Foucault en este punto clave.

[8] AN, pp. 109-127.

[9] AN, pp. 109, 158. Es esta escéptica ponderación de lo que puede dar de sí el "conocimiento objetivo", lo que exime a Monod del pecado (frecuente en los científicos) de neognosticismo ("a la salvación por la sabiduría").

[10] AN, pp. 158-160. Popper, de acuerdo en esto con Monod, se expresa así: "aun cuando un gen desnudo, sintetizado por azar. se encontrase en una sopa de enzimas, habría una posibilidad cero de que las enzimas —moléculas muy complejas y especializadas— encajasen con el

cuando se menciona "el azar esencial" como punto de partida de la biosfera.

Ahora bien, si toda estructura biológica primaria es un resultado absolutamente aleatorio, sin embargo, a posteriori y una vez lograda, la misma estructura tiende a multiplicarse, mecánica y fielmente, en millones o miles de millones de ejemplares; desde que un accidente fortuito ha puesto en marcha el proceso, éste pasa del reino del más puro azar al de la más férrea necesidad, de la incertidumbre más oscura a la regularidad más implacable. Entra así en juego la propiedad (ya señalada) primera y fundamental de todo ser vivo: "la invariancia reproductiva". El entero sistema viviente es "intensamente conservador", "cerrado sobre sí mismo y absolutamente incapaz de recibir cualquier instrucción del mundo exterior... La célula es una máquina".[11] *Azar-necesidad;* tal es el binomio genesíaco en el que se cifra —en opinión de Monod— la clave del enigma de la vida.

No obstante, es bien sabido que toda regla (y la de la invariancia lo es) registra excepciones. Aunque la estructura orgánica sea conservadora en extremo, su enorme complejidad ha de dejar abierta por fuerza la posibilidad de un error de transmisión. Si se piensa que en unos mililitros de agua puede desarrollarse una población de varios miles de millones de células, se evidenciarán las proporciones colosales de la inmensa lotería genética. Las mutaciones, aun siendo excepcionales, pueden ser suficientemente numerosas como para dar luz verde a la evolución biológica, esto es, a un proceso creciente de diversificación morfológica y fisiológica de los seres vivos. "La física nos enseña que... toda entidad microscópica puede sufrir perturbaciones de orden cuántico, cuya acumulación en el

gen, ayudándolo en sus dos funciones principales: la producción de nuevas enzimas y su propia replicación" (POPPER, K. - ECCLES, J., *El yo y su cerebro,* Barcelona 1980, p. 32).

[11] AN, pp. 124, 133.

seno de un sistema macroscópico alterará la estructura, de forma gradual pero infalible."[12]

Llegados a este punto, empero, nos tropezamos nuevamente con el azar. Las alteraciones en el código genético son accidentales, aleatorias: "sólo el azar está en el origen de toda novedad". El puro y ciego *aleas* es el cimiento del prodigioso edificio evolutivo. "Esta noción central de la biología moderna [la del carácter azaroso de la mutación genética] no es ya hoy en día una hipótesis entre otras posibles o, al menos, concebibles. Es *la sola* concebible, como única compatible con los hechos de observación y de experiencia".[13] De donde se sigue además que la evolución no es una propiedad de los seres vivientes; más bien se origina "en las imperfecciones mismas del mecanismo conservador que constituye su único privilegio".[14]

Si cuanto antecede es cierto, entonces la díada azar-necesidad no sólo ha liquidado, por vía de ejecución sumarísima, los finalismos vitalista y animista; con ella se disipa además "la ilusión antropocentrista", como se ha adelantado antes. El hombre, lejos de ser la meta predestinada del inmenso proceso cósmico, el majestuoso punto de llegada de la trayectoria evolutiva, debe su origen, como cualquier otro ser vivo, al azar, y su pervivencia a la necesidad (a la invariancia reproductiva). No es, pues, ningún caso especial, estación-término de un itinerario previsto o perseguido. También él, como la ameba, es producto del *aleas*. Hay que hablar, por tanto, de una continuidad biológica en cuyo interior se dan los mismos componentes básicos, la misma ley generacional (el azar), la misma propiedad funcional (la invariancia). "Se sabe hoy

---

[12] AN, p. 124.

[13] AN, p. 126. Y ello, subraya Monod (*ibid.*, p. 128), aunque no guste a nadie, y menos que a nadie a los propios científicos. "empezando por Einstein, que decía no poder admitir que Dios juegue a los dados" La frase de Einstein, tomada de una carta a Max Born, aparece literalmente citada en POPPER, K., *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid 1974, p. 173 y nota 32.

[14] AN, p. 129.

en día que, desde la Bacteria al Hombre, la maquinaria química es esencialmente la misma, tanto por sus estructuras como por su funcionamiento"; [15] y como se ha rechazado antes la existencia en la biosfera de leyes diversas de las fisioquímicas, el que la maquinaria química sea "esencialmente la misma" para todos los organismos vivientes entraña la identidad esencial *tout court* entre ellos ("desde la Bacteria al Hombre").

En todo caso, estima Monod, "la biología es para el hombre la más significativa de todas las ciencias". Lo que ha dado en llamarse *la naturaleza humana* es algo describible en "términos no metafísicos"; puede y debe hacerse una descripción objetiva del fenómeno humano en términos exclusivamente bioquímicos.[16] Tal ha sido el propósito de Monod; el programa estructuralista (reimplantar al hombre en la biosfera, diluir lo humano en el conjunto de sus condiciones fisicoquímicas y reconducir las ciencias humanas a las ciencias naturales) recibe así un valioso refrendo.

Todo lo cual no obsta, empero, al reconocimiento por parte de nuestro autor de que hay todavía regiones de lo humano no suficientemente iluminadas por los conocimientos biológicos. Monod señala en esta línea: a) la singularidad del lenguaje simbólico, "acontecimiento único en la biosfera", medio comunicativo "absolutamente irreductible" a cualquier otro lenguaje animal, del que "difiere radicalmente" [17]; b) el desarrollo excepcional del sistema nervioso central humano ("el sistema más intensamente teleonómico que jamás haya surgido"); si el origen de la vida es "la primera frontera" de nuestros actuales conocimientos, el enigma del cerebro humano sería "la segunda frontera".[18] Frontera, por lo demás, perpetuamente infran-

---

[15] AN, p. 116.
[16] AN, p. 9.
[17] AN, pp. 142, 168; como se ve, no se puede ser más rotundo a propósito de este atributo humano. Morin opinará de otra manera.
[18] AN, pp. 154, 160.

queable, dado que razones éticas prohibirán siempre explorar de forma exhaustiva los mecanismos cerebrales humanos. Justamente porque se tropezará siempre con esa frontera,[19] "el dualismo conserva su verdad operacional"; la noción de espíritu es "una ilusión" desde la óptica de un análisis objetivo del hombre, pero una ilusión tal que "sería sumamente vano esperar disiparla". En realidad tampoco hace mucha falta acabar con ella; "espíritu" puede seguir siendo un término válido con tal de que con él se designe "la complejidad, la riqueza, la insondable profundidad de la herencia genética y cultural" del hombre.[20]

Monod toca, en fin, de soslayo el problema (al que atenderemos en el próximo capítulo) de la hipotética homologación cerebro-computadora; afirma la inmensa superioridad de aquél sobre ésta y agrega que la pregunta de si la diferencia entre ambas estructuras es cuantitativa o cualitativa "para mí no tiene sentido"; "si hay un caso donde sea aplicable la primera ley de la dialéctica, con seguridad es éste".[21] La alusión a "la primera ley de la dialéctica" significa que para Monod el incremento cuantitativo (el aumento del grado de complejidad) acaba trocándose en variación cualitativa.

Hasta aquí lo que de sí puede dar la línea elegida del "postulado de la objetividad" en la indagación antropológica. Monod advierte, con todo, que hay otro género de cuestiones pertinentes al hombre que se emplazan a extramuros del conocimiento científico: son las cuestiones éticas, el problema de los valores. Y son estas cuestiones las

---

[19] Popper (citando a F. A. von Hayek) confirma con otra consideración la imposibilidad de llegar alguna vez a desentrañar en detalle el funcionamiento del cerebro humano: "cualquier aparato... ha de poseer una estructura de un grado de complejidad superior al que poseen los objetos que trata de explicar" (*El yo...*, pp. 33 s.). Es decir, el cerebro no puede explicar el cerebro; sólo un hiper-cerebro podría hacerlo, pero a su vez demandaría explicación, con lo que entraríamos en la dinámica absurda del *processus in infinitum.*

[20] AN, pp. 171 s.

[21] AN, p. 162.

que, inopinadamente, ocuparán la atención del biólogo neopositivista que es Monod en las últimas páginas de su obra.

Las ideologías animistas —señala Monod— han confundido secularmente conocimiento y valor, ciencia y ética, considerando ambos órdenes como aspectos de una misma realidad. El postulado de la objetividad reclama su demarcación: "el conocimiento excluye todo juicio de valor..., en tanto que la ética, por esencia *no objetiva*, está por siempre excluida del campo del conocimiento". El "primer mandamiento" del que persigue la verdad ha de ser, pues, no hibridar conocimiento y ética, verdad y valores; la mescolanza de los dos ámbitos sólo puede conducir al "discurso inauténtico".[22]

Con todo, y paradójicamente, el mismo postulado de la objetividad deriva de una opción libre, "constituye una elección ética". Pero ya no se trata, en opinión de Monod, de una ética heterónoma, impuesta desde fuera, como ocurría en los sistemas animistas; es el propio hombre quien libremente se la impone, "haciendo de ella *axiomáticamente* la condición de autenticidad de todo discurso o de toda acción". Esta concepción cuasi sartriana de una libertad autárquica sugiere a Monod una postrera perplejidad. "¿Podemos pensar que esta ética austera, abstracta, orgullosa, pueda calmar la angustia, saciar la exigencia [de una explicación total]? No lo sé."[23]

Esta interrogante dramática se agudiza aún con otra consideración. Ocluido en el angosto recinto de la bioquímica, tildada su dimensión ética de no objetiva (y, por ende, no susceptible de un discurso verdadero, científica-

[22] AN, pp. 188 s. Lo que no obsta para que (según se verá de inmediato), Monod declare que su postulado científico base es producto de una toma de postura *ética*. Termina así resultando que, como notara un conocido teórico de la ciencia (KUHN, T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, México 1975, p. 244), cuando el científico diseña un paradigma explicativo, debe tomar decisiones que en última instancia sólo son fundables sobre una cierta forma de fe.

[23] AN, p. 190.

mente solvente), despertado en suma de su "milenario sueño" antropocéntrico, el hombre acaba por descubrir "su soledad total, su radical foraneidad. El sabe ahora que, como un zíngaro, está al margen del universo donde debe vivir. Universo sordo a su música, indiferente a sus esperanzas, a sus sufrimientos y a sus crímenes".[24]

¿Hasta qué punto esta marginalidad o carácter suburbial del hombre en el universo es congruente con la tesis de su enraizamiento (o mejor, *de su identificación)* en la bioquímica? Sea de ello lo que fuere, es esta pincelada, de indisimulado color existencialista, la que pone fin a un libro que se había iniciado con una obertura inequívocamente positivista. Este desajuste entre final y comienzo aturde al lector, lo irrita ligeramente, a la vez que lo atrae y le incita a preguntarse por qué no se lo ha ahorrado Monod; ¿quizá porque, a fuer de sincero e intelectualmente honesto para consigo mismo, no puede no percibir las limitaciones de una interpretación "científica" del hombre?

Por lo demás, y como el propio Monod se ha encargado de advertir, la afirmación "todo es azar" equivale en realidad a estas otras: "todo está oscuro", "no podemos saber nada del asunto". Lo que plantea la cuestión de qué es la ciencia: ¿un *logos* explicativo o un discurso puramente narrativo? Se quiere hacer ciencia; parece que lo que se hace, al socaire del famoso "postulado de la objetividad", es crónica de sucesos, una suerte de cuenta de resultados, tan poco esclarecedora de los movimientos producidos como la que los bancos envían periódicamente a sus clientes y en la que figuran tan sólo las escuetas cifras de entradas y salidas, mas no el porqué y el cómo de las mismas.

De otra parte, el punto de partida *elegido* (también es el propio Monod quien declara que se trata de una elección, esto es, de algo situado al margen de la cientificidad

---

[24] AN, p. 186.

pura), el postulado de objetividad, ¿es realmente *objetivo?* ¿Es adecuado para dar razón cabal del hombre? Lo será en la medida en que el hombre sea efectivamente *sólo* objeto; la circularidad es palmaria. Con otras palabras, el principio entraña una precomprensión del ser humano como simple objeto de ciencia; que pueda ser además sujeto de conciencia, es algo que "a priori" no se contempla. Al aseverarse sin ninguna restricción que "la Naturaleza es *objetiva,* no *proyectiva*", se está descartando de antemano que en ella quepan realidades *subjetivas;* se está incluyendo al hombre en el registro de los objetos (por más que al final del libro resulte que *ese* objeto está dotado de libertad, nutre preocupaciones éticas y se angustia al percibir su radical alteridad frente al mundo, es decir, ante el resto de los objetos).

La consecuencia inmediata del principio de objetividad es la sustitución de la finalidad por la casualidad; en la biosfera el azar suplanta a la teleología. Ahora bien, que tal suplantación no sea empresa baladí —ni siquiera para el mismo Monod— se muestra al constatar cómo éste tiene que hablar *al menos* de "teleonomía", ya que no de teleología. Bunge observará al respecto [25] que "no hay grandes diferencias entre la teleología y la teleonomía, entre la entelequia aristotélica y el proyecto o plan teleonómico". Pero, en cualquier caso, *no es cierto que los biólogos y los estudiosos de la evolución sean hoy unánimemente antifinalistas.* No lo es Dobzhansky, autoridad eminente en problemas de genética y teoría evolutiva, quien sostiene [26] que el enigma evolutivo es descifrable únicamente si se asume la hipótesis de un "diseño" en el origen y en el curso del entero proceso. No lo es su discípulo y colaborador F. J. Ayala, del que son las palabras siguientes: "algunos evolucionistas han rechazado las explicacio-

---

[25] BUNGE, M., *Epistemología,* Barcelona 1980, p. 118.
[26] DOBZHANSKY, T., *Mankind Evolving: The Evolution of the Human Species,* New Haven 1962; *ID., Evolución...,* p. 443.

nes teleológicas... Estos biólogos... se equivocan al afirmar que todas las explicaciones teleológicas tendrían que ser excluidas de la teoría evolutiva". En una transparente alusión a Monod, continúa Ayala: "estos mismos autores utilizan en realidad explicaciones teleológicas en sus trabajos, pero no quieren reconocerlas como tales, o bien prefieren llamarlas... *teleonómicas*". El mismo autor concluye: "las explicaciones teleológicas resultan apropiadas en la teoría evolutiva y la mayoría de biólogos y filósofos de la ciencia que han considerado concienzudamente el tema las reconocen como tales". Y cita a Beckner, Nagel, Simpson, Dobzhansky, Wimsat y Hull,[27] elenco al que podría agregarse todavía algún nombre más, y no de segunda fila. El de Thorpe, por ejemplo, que manifiesta explícitamente su disconformidad con Monod en este punto porque, en su opinión, "el establecimiento de la conciencia auto-reflexiva... termina de echar por tierra cualquier razón para considerar que la evolución *como un todo* es un proceso fortuito".[28] Por su parte, Popper ha ideado un modelo explicativo de la mutación biológica en clave de "tendencia o finalidad" que, hasta el presente, no ha sido refutado por ningún biólogo.[29]

Parece, pues, a todas luces excesivo sostener (como hace Monod) que la del azar sea "una noción central de

---

[27] La teleología que defiende Ayala es "indeterminada", no necesaria o predeterminada. Pero basta para excluir que el proceso evolutivo sea "aleatorio" o "completamente indeterminado": AYALA, F. J. - DOBZHANSKY, T., *Studies in the Philosophy of Biology*, London-New York, 1974.

[28] *Naturaleza...*, pp. 363-364. Vid. del mismo autor: *Ciencia, hombre y moral*, Labor, Barcelona 1973[3], pp. 19 ss., 41 ss.

[29] POPPER, K., "La evolución y el árbol del conocimiento", en *Conocimiento...*, pp. 236-259. Bunge, que se opone ardorosamente a toda teleología en biología, admite sin embargo que "la teleología sigue siendo popular incluso entre los biólogos" *(Materialismo y ciencia*, Barcelona 1981, p. 84). Lo que autoriza a preguntarse con qué derecho un no-biólogo (él mismo) osa criticar tan pugnazmente lo que los expertos en el asunto opinan. Pero ésta es ya otra cuestión: la de la presunta "objetividad" de ciertos paladines de la ciencia a la hora de hacer aseveraciones supuestamente ayunas de prejuicios ideológicos. Vid. al respecto un texto del propio Bunge al término del presente capítulo.

la biología moderna" o, por añadidura, "la única compatible con los hechos de observación y de experiencia". Más que ante un dato, estamos ante una interpretación del dato, interpretación dependiente de la filosofía del observador, y no de la observación misma. En verdad, lo que los hechos observados avalan es, a lo sumo, que la posibilidad *matemática* del fenómeno *vida* es ínfima, "prácticamente igual a cero". Pero justamente esta constatación de orden matemático desencadena la pregunta de orden metafísico; si el acontecimiento era extremadamente improbable, ¿por qué se produjo? Rechazando esta pregunta como contaminada de "finalismo", Monod no sólo afirma el azar (tesis empírica), sino que lo afirma como última y única palabra (tesis metafísica). Lo que, en resumidas cuentas, exhibe Monod es el proverbial *tic* de la *forma mentis* positivista, que hace metafísica de riguroso incógnito, y bien a su pesar, por el simple hecho de prohibir hacerla.

¿Por qué demorarse tanto en este punto? Pues porque, una vez concedido que el universo subyace al férreo imperio de la no finalidad, no es posible creer seriamente que una de sus piezas, el hombre, sea una estructura radicalmente finalista, no sólo capaz de proponerse fines, sino incapaz de no proponérselos. Claro que Monod se cura en salud concediendo generosamente que el cerebro humano es "el sistema más intensamente teleonómico" jamás surgido. Pero al precio de dejar abierta en su construcción una grieta peligrosa, grieta que se agrandará, además, con la atribución al sujeto humano de la capacidad de "opción libre", de "elección ética". Porque ¿cómo puede florecer la libertad al término de un proceso presidido por el azar y la necesidad? Si en un oscuro recodo del flujo cósmico emerge la libertad, entonces en el mundo hay algo más que azar-necesidad. Y viceversa, si en la génesis de lo real sólo hubiese azar y necesidad, no podría nunca alumbrarse libertad. Ni el indeterminismo absoluto (azar) ni el determinismo absoluto (necesidad) son compatibles con ella; tanto el ciego azar como la inexorable necesidad conducen

a la irresponsabilidad o, lo que es lo mismo, a la ausencia de auténtica libertad.

En suma; si el propósito de Monod era avanzar un diagnóstico del hombre en términos exclusivamente biológicos, la descripción que hace del objeto de su encuesta no le facilita la tarea; más bien depone en contra de la plausibilidad de su programa. La admisión de la teleología, la libertad y la eticidad, aunque sea en esa mínima parcela de lo real que es lo humano, deja malparada la tesis de un mundo que sea el producto combinado (y *exclusivo)* del azar y la necesidad.

2. Con menos vacilaciones que Monod, y en más declarada continuidad con el estructuralismo, un conocido antropólogo francés, E. Morin, prolonga el camino emprendido por su ilustre compatriota. Confortablemente aposentado en el biologismo, liquidadas las perplejidades residuales que le imponía a Monod el componente existencialista de su pensamiento, Morin se propone rebasar en una de sus obras más apreciadas, *El paradigma perdido,*[30] "la teoría dominante sobre el hombre", según la cual habría una "oposición entre las nociones de hombre y de animal, de cultura y de naturaleza", y destruir "el mito humanista" ("el sueño antropológico", decía Foucault; "la ilusión antropocentrista", apostillaba Monod), para el que "el hombre es sujeto en un mundo de objetos".[31]

Según Morin, el hombre contemporáneo admite de buen grado que procede del animal, pero rechaza con irritación que él mismo *sea un animal;* una vez descendido del árbol genealógico, se aleja presurosamente de él para construir "al margen de la naturaleza el reino independiente de la cultura". La religión cristiana y las filosofías

---

[30] La obra, en su versión original, data de 1973; cito la edición castellana, *El paradigma perdido, el paraíso olvidado* (= PP), Kairós, Barcelona 1974.

[31] PP. pp. 9, 18, 21; nótese la afinidad, incluso terminológica, con los postulados estructuralistas.

humanistas habrían trabajado de consuno para urdir la fábula del hombre cual ser "sobrenatural" y elevarla a la categoría de "paradigma". Y sin embargo, objeta Morin, esta dualidad antitética hombre/animal, cultura/naturaleza, "tropieza con la evidencia". Es obvio que en el ser humano no se dan "dos estratos superpuestos"; ninguna muralla china separa su parte humana de su parte animal. "Es evidente que cada hombre es una totalidad bio-psicosociológica." [32]

Pero no sólo hay que abatir el muro divisorio entre lo humano y lo animal, reintroduciendo al hombre en el continente zoológico nativo, el único que le es propio; es preciso además, estima Morin, abolir la separación entre biología y físico-química, entre la materia orgánica y la inorgánica. Reiterando un punto de vista ya encontrado en Monod, que aludía a él marginalmente, Morin entiende que los avances de la biología molecular en los últimos veinte años, revelándonos la naturaleza química del código genético, nos autorizan a concebir el organismo vivo como "una máquina informacionalmente autorregulada y controlada".[33] Así pues, frente a una visión de la realidad troceada en tres estratos, superpuestos como compartimentos estancos (física-química/vida-naturaleza/hombre-cultura), nuestro autor aboga por una realidad vista como *continuum* homogéneo que se extendería, sin solución de continuidad, de la física al hombre, de la química a la cultura. La naturaleza resulta ser, según esta visión, "un organismo global", "un ser maternal" estructurado en "sistemas abiertos... e intercomunicados".[34] El desarrollo de esta reducción de la biología a la física y la química no será objeto de estudio, empero, en *El paradigma perdido*, sino en un libro posterior, del que nos ocuparemos más

---

[32] PP, pp. 18, 21. Que el hombre sea unidad bio-psico-sociológica es una afirmación difícilmente rebatible. Que el hecho de esa unidad se utilice como argumento para suprimir la frontera que discurre entre lo animal y lo humano, ya es otro cantar, como se verá más abajo.
[33] PP, p. 25; "la célula es una máquina", anticipaba Monod.
[34] PP, pp. 22, 30.

adelante y cuyo propósito queda bien reflejado en ciertas tesis que reproducen con notable fidelidad la silueta del estructuralismo: "hay que articular la esfera antroposocial a la esfera biológica, hay que articular una y otra a la esfera física... El gran corte de las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre oculta a la vez la realidad física de las segundas y la realidad social de las primeras".[35]

Pero volvamos a nuestro asunto, la dialéctica hombre-animal. La supresión de tal dicotomía se impone, a juicio de Morin, con sólo considerar atentamente dos hechos puestos de relieve últimamente por la etología y la paleontología: la cercanía del animal al hombre; la cercanía del hombre al animal. Al término de este proceso de aproximación en dos fases se accederá a la cancelación de la distancia presuntamente vigente entre el ser vivo *hombre* y el ser vivo *animal*.

Comencemos por la cercanía del animal al hombre. Los años sesenta han contemplado lo que Morin designa como "la revelación etológica". La etología, pese a ser una ciencia sumamente joven, ha logrado ya modificar la idea de animal. Contra lo que se ha venido creyendo comúnmente, los animales no se rigen sólo por reacciones automáticas o pulsiones e instintos ciegos. En ellos se dan ya una serie de capacidades y actitudes tradicionalmente reservadas al hombre: comunicatividad (facultad de emitir y recibir mensajes significativos), comportamiento simbólico y ritual, propensión al juego, noción de territorio, socialidad jerárquicamente estructurada...

Las consecuencias de estos descubrimientos de la etología son "mortales para el paradigma cerrado del antropologismo... Ni la comunicación, ni el símbolo, ni el rito son exclusivos del hombre... La sociedad no es una invención humana". Tales descubrimientos asomaron de for-

---

[35] MORIN, E., *El método. La naturaleza de la naturaleza*, Madrid 1981 (la edición francesa original es de 1977), pp. 23 s.

ma súbita e inapelable, señala Morin, en los trabajos de primatología llevados a cabo en los últimos veinte años. "En ellos ya no es sólo la idea de sociedad la que cambia, es también la idea de mono y la idea de hombre." [36]

Morin va pasando revista a las facetas, antes enumeradas, de una animalidad indiscernible de la hominidad, al menos en lo tocante a la estructura básica de los fenómenos tal y como se verifican en los primates más evolucionados. La *socialidad*, por ejemplo, altamente sofisticada en ciertas agrupaciones dotadas de diferenciaciones jerárquicas y funcionales, que permitirían hablar de "un embrión de clases biosociales".[37]

La *aptitud para producir cultura* es otro dato constatable, puesto de relieve en hechos como el ejercicio de la caza con tácticas de cooperación, el uso de bastones para alcanzar viandas o como armas de ataque y defensa, la modificación artificial de objetos para convertirlos en herramientas, etc.[38]

Está también el dato de la *comunicatividad;* experimentos realizados durante los años sesenta y setenta revelan en el chimpancé "aptitudes intelectuales invisibles hasta entonces", principalmente la capacidad para asimilar el lenguaje humano, tanto a base de gestos (análogos a los empleados por los sordomudos) como de signos contenidos en fichas.[39]

A todos estos rasgos que depondrían en favor de la continuidad animal-hombre, Morin añade todavía uno más, decisivo por cierto; la *autoconciencia*. Por desgracia, sólo dedica a cuestión tan importante apenas página y media,[40] glosando experiencias de chimpancés que reco-

---

[36] PP, pp. 31-36.
[37] PP. p. 38.
[38] PP. pp. 50-52.
[39] PP, pp. 52-53. Sobre los experimentos con chimpancés en orden al aprendizaje de un lenguaje, vid. bibliografía en THORPE, W. H., *Naturaleza animal...*, pp. 383-385. Morin se refiere a las conocidas experiencias de D. Premack y R. A. Gardner sobre los chimpancés Sarah y Washoe.
[40] PP, pp. 53 s.

nocen su imagen reflejada en el espejo. La precariedad de semejantes indicios no obsta a la entusiástica conclusión moriniana: habría "un mensaje del chimpancé", y ese mensaje nos revela que también en él, y no sólo en el hombre, se da "la conciencia de su propia identidad" y una vinculación "entre el ego subjetivo y la imagen objetiva de sí mismo". En el colmo de la euforia etológica, a Morin no le arredra transferir al chimpancé el *cogito* cartesiano, refiriéndose a la existencia de "un extraordinario *cogito* simiesco".[41]

Cuál sea el valor de las pruebas que acaban de suministrarse para apoyar la cercanía del animal al hombre, será cuestión a sopesar en la segunda parte del presente capítulo. Advirtamos, sin embargo, que la capacidad *simbólica* atribuida por Morin al animal parece circunscribirse al desciframiento de algunos signos lingüísticos por parte del chimpancé, puesto que no se ofrecen más datos sobre tal capacidad. Del "comportamiento ritual", igualmente enumerado antes entre los rasgos ya no privativos del hombre, tampoco se nos vuelve a dar noticia. Así pues, la demostración de la cercanía del animal al hombre no resulta especialmente brillante. ¿Correrá mejor suerte la segunda fase de este proceso de identificación, es decir, la demostración de la cercanía del hombre al animal?

Si la primatología aproximaba el antropoide al hombre, "la prehistoria [la paleontología]... ha ido aproximando el hombre al antropoide".[42] Morin va a desarrollar esta tesis poniendo el énfasis en el carácter *gradual* del proceso evolutivo de hominización; del animal al hombre no habría un salto cualitativo, sino una especie de paulatina metamorfosis a lo largo de un eje homogéneo.

Por de pronto, señala nuestro autor, parece haberse hallado el famoso eslabón perdido, que anuda sólidamente los dos extremos animalidad-hominidad, confirmando

[41] PP, p. 54.
[42] PP, p. 56.

la continuidad estricta entre ambos. El hallazgo del *Man 1470* hace saltar, en opinión de Morin, "el cerrojo que separaba al primate del hombre"; el presunto vacío entre uno y otro se colma ahora con un "animal humano". La cuestión del origen del hombre y de la cultura deja de ser un área regional del mapa de las ciencias para devenir "el nudo gordiano" que funciona como "soldadura epistemológica entre naturaleza-cultura, entre animal-hombre".[43]

Los datos paleontológicos, continúa Morin, indican que la secuencia hominizadora se articuló en tres fases sucesivas: enderezamiento anatómico (estación erecta, bipedismo, liberación de la mano), desarrollo tecnológico (la mano liberada, "instrumento polivalente ella misma", puede fabricar útiles) y evolución cerebral (al achicamiento de la mandíbula, propiciado por el bipedismo, corresponde el agrandamiento de la bóveda craneana). Tal secuencia entraña obviamente mutaciones genéticas, condiciones ambientales, innovaciones praxeológicas... La hominización, en suma, ocurre merced a la conjunción de factores múltiples que, recíprocamente trenzados, conforman la línea evolutiva que conduce al *homo sapiens*. Estamos, pues, ante una "morfogénesis compleja y multidimensional". Y lo difícil en esta intrincada maraña de elementos de diverso orden (genéticos, ecológicos, práxicos, sociales, culturales) es no ceder a la tentación de privilegiar a uno de ellos sobre los demás. Es cierto que la cerebralización "vincula y aglutina" a ese amplio espectro de factores, pero eso no significa que sea sólo *causa* de los mismos; también es *causada* por ellos.[44]

---

[43] PP, pp. 57-59; adviértase de nuevo la cercanía terminológica a las posiciones del estructuralismo. Se denomina *Man 1430* al fósil hallado por R. Leakey en las cercanías del lago Rodolfo en 1972.

[44] PP, pp. 64-66. No obstante, en otro lugar del libro (pp. 107 s.) Morin reconoce al cerebro un papel privilegiado en el proceso de hominización: "la cerebralización se nos muestra como la clave de la autoorganización humana y el eje a cuyo alrededor gira el desarrollo que nos remite tanto a la evolución biológica del homínido como a la morfogénesis tecnosociocultural. El cerebro, plataforma giratoria biocultural, se convierte en el nudo gordiano de la antropología".

De cualquier forma, no puede fijarse una fecha de nacimiento de la especie humana, porque no puede trazarse una línea divisoria nítida entre el hombre y sus antecesores animales. "La humanidad ha nacido varias veces, antes de *sapiens*, durante *sapiens* y después de *sapiens*". A lo más a que podría llegarse sería a condensar el proceso de hominización en una suerte de saga moriniana que llevaría por título "el rebelde de los bosques y el mutante de las sabanas". Los primeros homínidos fueron primates africanos que abandonaron los bosques, asolados por una devastadora sequía a fines del Terciario, y que, privados del medio arbóreo que les era connatural, se internaron en la sabana. La presión ecológica (modificación del biotopo o nicho ecológico) y las tensiones sociales consiguientes (lucha por la supervivencia) provocaron el exilio de un grupo mutante, en el que aparecería un bipedismo auspiciado por el nuevo biotopo (la sabana). La hominización, según eso, se ha desencadenado gracias a una catástrofe ecológica, una disidencia sociológica y una desviación genética; "el mutante de las sabanas presupone la existencia del rebelde de los bosques. Pero éste, para dar con la solución revolucionaria, necesitaba transformarse en el mutante de las sabanas".[45]

Una vez instalado en el nuevo medio este colectivo mutante, la caza acelera el desarrollo de las aptitudes bípedas, bimanas y cerebrales, supone una primera y muy rudimentaria división de trabajo y un embrión de estratificación de clases —separando ecológica, económica y culturalmente al macho y a la hembra— y provoca la evolución del lenguaje, pues para su ejercicio ya no basta el tosco esquema fónico llamada-respuesta. Con el lenguaje, en fin, la cultura experimentará un crecimiento exponencial, puesto que cuenta ya con un canal propio para la transmisión de información; junto a la vía genética (herencia) está ahora la del aprendizaje. Hay que admitir,

[45] PP, p. 68.

con todo, que continúan siendo oscuros los mecanismos con los que operó la dialéctica *complejificación cultural-social/mutación genética cerebralizante:* "la mutación genética, en tanto que fenómeno creador, sigue siendo misteriosa".

Morin conjetura al respecto una cierta circularidad: la evolución *natural* del cerebro ha impulsado la revolución *cultural* de su poseedor. Y viceversa: la revolución *cultural* ha estimulado la evolución cerebral *natural.* Vistas así las cosas, la evolución biológica y la revolución cultural no son dos líneas paralelas, sino dos dimensiones del mismo y único proceso evolutivo. "El hombre es un ser cultural por naturaleza, porque es un ser natural por cultura"; se volatiliza, pues, "el antiguo paradigma que oponía naturaleza a cultura"; ellas son en realidad "los dos polos de desarrollo... del fenómeno global de hominización".[46]

Consumada la asimilación hombre-animal, cultura-naturaleza, antropología-biología, lo que se plantea a renglón seguido, según se sugería ya en las páginas iniciales de *El paradigma perdido,* es la asimilación biología-física. El proyecto es tentador; caso de tener fortuna, el resultado sería una realidad homogeneizada, ya no más parcelada compartimentalmente. A él se ha consagrado últimamente Morin; a su juicio, en el concepto de *ser-máquina* es posible articular lo físico, lo biológico y lo antroposocial.

La máquina es "un ser físico organizado", con competencia para transformar, producir o realizar algo no fortuitamente sino en virtud de sus propias leyes funcionales.[47] El ser vivo ha de conceptuarse "como la más acabada de las máquinas cibernéticas", "una organización super y meta-maquinal... pero no meta-física".[48] El universo de los ordenadores, máquinas artificiales capaces

[46] PP, pp. 103, 105. Sobre la influencia de la caza en el proceso de hominización, cfr. ARDREY, R., *La evolución del hombre: la hipótesis del cazador,* Alianza, Madrid 1977.
[47] *El método...,* p. 184.
[48] *Ibid.,* pp. 195, 318.

de ejecutar operaciones inteligentes (memoria, computación, percepción, aprendizaje, solución de problemas, toma de decisiones), demuestra brillantemente que se puede transitar de lo físico a lo psíquico sin solución de continuidad; ¡incluso sin pasar por lo biológico! El hecho de que ciertas propiedades, hasta no hace mucho reservadas en exclusiva a la mente humana, se den no ya en algunos animales, sino incluso *en un ser físico,* ni siquiera biológico, depara una trascendental conclusión: no hay incomunicabilidad, tabicación infranqueable, entre el sujeto y el objeto. Por primera vez en la historia, y gracias a la cibernética, los dos universos tradicionalmente antagónicos, Espíritu y Materia, Sujeto y Objeto, se interpenetran e identifican hasta el punto de mostrarse dotados de propiedades reversibles. El Espíritu, expulsado ignominiosamente del mundo real por la ciencia de los siglos XVIII y siguientes, ha vuelto a ese mundo por el camino más "científico": "ha entrado por la sala de máquinas, por la puerta de servicio de los ordenadores".[49]

Los hombres —concluye triunfalmente Morin— podemos decir al fin: "somos máquinas"; pero no ya en el tono vergonzante del viejo cartesianismo, sino en un sentido nuevo e integrador: somos hijos de "la gran familia Mecano". Una familia que comprende desde los soles ("arquemáquinas", máquinas salvajes surgidas sin *deus ex machina)* hasta las comunidades históricas ("megamáquinas sociales") y los útiles artificiales (que más que verdaderas máquinas son prótesis o prolongaciones instrumentales de las genuinas). Todos los seres de nuestro planeta integramos, en consecuencia, "una fabulosa polimáquina cuyo centro es el sol, cuyos pseudópodos se extienden sobre la tierra".[50]

Dejando a un lado por el momento esta última propuesta reductiva (biología = física), que nos saldrá a colación de nuevo en el próximo capítulo, y retornando a la

[49] *Ibid.*, p. 322.
[50] *Ibid.*, pp. 322 s., 206.

dialéctica hombre-animal, el recurso a la paleontología, tal y como ha sido llevado a cabo por Morin (y sea cual fuere el valor de los argumentos paleontológicos aducidos), envuelve una falacia que merece ser denunciada; cualquier materialista emergentista concederá de buena gana que el paso del animal al hombre ha procedido *fenomenológicamente* de forma gradual. Pero a la vez sostendrá con firmeza que la hominización pone en la existencia a un ser *cualitativamente* distinto y superior a sus inmediatos precedentes genealógicos. Es decir, la equiparación entre la *gradualidad* fenoménica del proceso y la *homogeneidad* cualitativa de sus diversos momentos, supuesta por Morin en su "demostración paleontológica" de la ecuación hombre = animal, es harto discutible incluso desde una perspectiva rigurosamente materialista.[51] Del hecho de que no podamos focalizar el trance preciso de la historia evolutiva en que lo humano surgió de lo animal, no se sigue que humanidad y animalidad no difieran esencialmente.

Por lo demás, expresiones como la de "animal humano", explicaciones circulares (mano-cerebro-mano; inteligencia-lenguaje-inteligencia; naturaleza-cultura-naturaleza) y confusiones del *post hoc* y el *propter hoc*, menudean en la obra de Morin, dando a la lógica de su discurso una cierta sensación de desaliño, vaguedad y ausencia de rigor formal. En la segunda sección de este capítulo se verá cómo los datos etológicos y paleontológicos dan pie para conclusiones diversas cuando se ponderan con mayor espíritu crítico.

Para terminar, la tercera parte de *El paradigma perdido* confirma, *malgré Morin*, la improbabilidad de su tesis de un *continuum* animal-hombre, naturaleza-cultura. Pues

[51] Se toca aquí una de las cuestiones latentes en la entera problemática del presente libro: reduccionismo *versus* emergentismo. En el próximo capítulo repasaremos un nuevo episodio de esta contienda. Proponiendo no sólo la reducción de la antropología a la biología, sino la de ésta a la física, Morin asume globalmente el punto de vista del meterialismo fisicalista.

si algo queda claro en esas páginas es precisamente la obstinada e ineliminable singularidad del presunto *animal* humano frente al resto de los miembros de la biosfera. Se habla allí de la presciencia de la muerte como factor que alumbra una "nueva conciencia" del yo, por la que se alza otra vez "la dualidad entre sujeto y objeto" y se disuelve la "soldadura epistemológica" que se creía haber conseguido con el *Man 1470;* se habla asimismo del arte como desbordamiento de la técnica desde su nativa finalidad utilitaria, "materialista", hacia el nivel de "lo noológico" o "espiritual"; del error como ingrediente base de la aventura vital de *sapiens,* del que el instinto precave en cambio al animal ("errare humanum est"); del trascendimiento que la biología cobra en el hombre, en quien lo más biológico (sexo, nutrición, muerte) es lo más ideológico o ideologizado, lo más impregnado de símbolos y de cultura. Morin manifiesta, en fin, que el ser humano se resiste a todo ensayo de definición ("este algo, llamado *homo sapiens,* escapa no sólo a una definición esquemática, sino también a una definición compleja"); ningún discurso teórico sabe, hoy por hoy, descifrar este enigma, con el que sólo podrá ajustar cuentas adecuadamente una "scienza nuova".[52]

3. El último avatar del reduccionismo biologista es conocido con el nombre de "sociobiología"; uno de sus más distinguidos patrocinadores es el etólogo norteamericano E. O. Wilson. Varios de sus trabajos sobre biología de población y zoología comparada trataban ya de mostrar que las sociedades de insectos funcionan con principios análogos a los vigentes en las sociedades de vertebrados. ¿Sería posible apurar aún más la analogía, esto es, probar que esos mismos principios podrían extenderse satisfactoriamente al campo de las ciencias sociales humanas? He ahí la tesis defendida por Wilson en el capítulo

[52] PP, pp. 113 ss., 172, 244 ss.

final de un libro cuyo título da nombre a su teoría.[53] Tesis que explora más prolijamente en una publicación posterior cuyos contenidos se sintetizarán a continuación.[54]

Veamos, ante todo, qué debe entenderse por "sociobiología". "La sociobiología es una disciplina... híbrida, que reúne los conocimientos de la etología..., la ecología... y la genética, para obtener principios generales relativos a las propiedades biológicas de sociedades enteras." Su objetivo consiste en dejar al descubierto el sustrato biológico de todo comportamiento social, sea cual sea el organismo vivo al que pertenece tal comportamiento, desde el insecto al hombre. Haciendo confluir en una misma disciplina la biología y la sociología, *la sociobiología se configura como "la nueva síntesis"*; en el proyecto de Wilson figura, en efecto, como figuraba en el de Morin," cerrar la famosa brecha entre las dos culturas [la biológica y la sociológica]; ...la sociobiología general... es el instrumento adecuado para ese esfuerzo".[55]

A partir de esta declaración de intenciones, vuelve a salirnos al paso un postulado que nos es ya conocido desde el estructuralismo: la succión de las ciencias humanas por las ciencias naturales. Reencontramos también su fundamentación teórica, igualmente conocida: la reconversión de la antropología en biología. Comencemos por este último punto; la lectura llanamente zoológica del fenómeno humano permitirá a Wilson concluir que el comportamiento social y cultural del hombre, incluidas las actitudes éticas o religiosas, está determinado genéticamente.

Siguiendo a Monod (aunque no lo cite), la homologación hombre-animal se abre en el creador de la sociobiología con unas consideraciones sobre el azar y la necesidad

---

[53] *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge (Mass.) 1975. Camus, ya presente en Monod, aparece también aquí mediante dos citas, al principio de la primera parte y al término de la tercera.

[54] *On Human Nature*, Cambridge (Mass.) 1978; sigo la versión castellana, *Sobre la naturaleza humana* (= NH), México 1980.

[55] NH, pp. 9 s., 33.

como fuente y origen de la vida, matriz común de todas las especies animales, sin excluir por supuesto la humana. "Las especies fueron creadas por el azar genético y las necesidades ambientales... No hay modo de evitar esta poco atractiva proposición. Es la primera hipótesis esencial de cualquier consideración seria de la condición humana." Continuando en la línea del ilustre biólogo francés, Wilson adjunta a la afirmación del binomio azar-necesidad la negación en los organismos vivos de toda finalidad, *como no sea la puramente biológica de perpetuarse.* Mas, a diferencia de Monod (quien reconocía en el cerebro humano una estructura vigorosamente finalista), el etólogo americano no excluye al hombre de esta ausencia de finalismo. "Ninguna especie, *incluida la nuestra,* posee un propósito más allá de los imperativos creados por su historia genética." Así pues, y contando con que "el cerebro [humano] es una máquina... y la mente puede explicarse como la actividad conjunta de un número finito de reacciones químicas y eléctricas", la conclusión que se deduce es que "el cerebro [humano] existe porque promueve la supervivencia y multiplicación de los genes. ...La mente humana es un mecanismo de supervivencia y reproducción". En pocas palabras: "la especie [humana] carece de cualquier objetivo externo a su propia naturaleza biológica".[56]

No está, pues, justificado otorgar al hombre un rango singular en la jerarquía zoológica; "ningún vicio intelectual es más lesivo que un desafiante antropocentrismo egoísta". Frente a los intentos para hacer del hombre un producto predominantemente cultural, hay que ver en él un producto predominantemente genético. Que la conducta humana social esté determinada genéticamente —y no culturalmente— es algo para cuya demostración se cuenta ya con "pruebas decisivas". De otra parte, apenas puede dudarse, en opinión de Wilson, de la sustancial analogía vi-

[56] NH, pp. 9, 33.

gente, por ejemplo, entre el chimpancé y el hombre. Como ya anticipara Morin, también según Wilson la primatología "ha llegado a socavar en gran medida el dogma venerable del carácter único del hombre"; a las semejanzas anatómicas, fisiológicas y bioquímicas entre ambos hay que sumar las analogías en la conducta y las aptitudes (socialidad, comunicatividad, inteligencia, autoconciencia...). "Muchos zoólogos dudan ahora de la existencia de un abismo lingüístico infranqueable entre los animales y el hombre. Ya no es posible decir... que la conducta humana es conducta simbólica y que la conducta simbólica es conducta humana." En conclusión: "los simios han logrado cruzar el umbral de la evolución cultural... y de este modo, en un sentido importante, han pasado al dominio humano... No estamos solos, tenemos una especie de hermanos menores... Los chimpancés están suficientemente cerca de nosotros en los detalles de su vida social y propiedades mentales como para considerarse casi humanos en ciertos dominios donde antes se juzgaba inadecuado hacer cualquier comparación".[57]

Si, pues, no hay diferencia cualitativa entre el animal y el hombre, y si la conducta de aquél, según la común convicción de los estudiosos, está troquelada genéticamente, lo mismo habrá de decirse de la de éste. "La conducta humana está organizada por ciertos genes que compartimos con las especies estrechamente relacionadas con la nuestra"; las formas más estereotipadas de nuestros modos de comportamiento "son de carácter mamífero y, aún más específicamente, primate".[58]

Debe, pues, abandonarse la teoría que ha dominado hasta ahora las ciencias sociales, según la cual la humanidad se habría escapado del universo de los genes por la vía de la cultura. Pero entonces la misma línea divisoria que separaba las ciencias sociales de las ciencias naturales ha

[57] NH, pp. 34, 44-54.
[58] NH, pp. 54 s.

de ser cancelada, para ir (como auspiciara el estructuralismo) a "la conjunción de la biología y las diversas ciencias sociales". La psicología, la sociología y la economía, *pero también la ética y la teología*, "finalmente tendrán que conceder que el naturalismo científico está destinado a alterar los cimientos de su indagación sistemática".[59]

Esa es la aportación más nueva de la sociobiología: ejecutar hasta el fondo, y con ejemplar coherencia, el programa reductivo perfilado anteriormente por otras teorías, incluyendo en él las manifestaciones morales y religiosas; Wilson sostiene taxativa y reiteradamente *la naturaleza biológica de la ética.* Como ilustración emblemática de esta tesis, se proponen tres hechos. En primer lugar, el tabú del incesto; al imponerlo "los seres humanos se guían por un instinto basado en los genes", puesto que el apareamiento entre consanguíneos depara una notable pérdida de capacidad genética.[60] Toda vez que sólo en épocas muy recientes se han poseído conocimientos genéticos serios, debe deducirse la índole instintiva del antiquísimo tabú.

Otro rasgo que tradicionalmente se ha explicado como "cualidad transcendental" (no biológica) por la que el hombre se distinguiría de los animales, es la conducta altruista. Pero también aquí, opina Wilson, cabe una explicación puramente genética; así, se dan casos de altruismo animal, sobre todo en los insectos (en los mamíferos nuestro autor se ve obligado a admitir que los ejemplos son más problemáticos). Ello conduce a la explanación *real* del fenómeno: en el fondo el altruismo sería una forma sofisticada de egoísmo genético. El hombre que defiende, incluso con su vida, el bienestar, el honor, el territorio, etc., de su raza, de su familia o de su nación, "es un hombre que se defiende a sí mismo", esto es, a sus genes, para los que se afana por lograr, con su sacrificio, condiciones óptimas de asentamiento o expansión.

---

[59] NH, pp. 22, 283.
[60] NH, pp. 59 ss.

"¿Y qué hay de la madre Teresa?", se pregunta el propio Wilson; ¿puede la biología justificar el altruismo de los santos? Por supuesto; sólo que en esos casos estamos ante un egoísmo exquisitamente sublimado. "La madre Teresa es una persona extraordinaria, pero no debe olvidarse que ella está segura en el servicio de Cristo y el conocimiento de la inmortalidad de su Iglesia." Así pues, "la santidad no es tanto la hipertrofia del altruismo humano como su osificación. Está alegremente subordinada a los imperativos biológicos por encima de los cuales se supone que debe colocarse".[61]

Un tercer dato a favor del carácter biológico de los imperativos éticos: la causa de los derechos humanos es comúnmente aceptada, entiende Wilson, "porque somos mamíferos". Dentro del plan mamífero el individuo, tras luchar por su éxito reproductivo y el de sus parientes o semejantes próximos, ha de pactar compromisos que aseguren la estabilidad social. En las sociedades tecnológicas avanzadas, el poder es sensiblemente inestable; las consecuencias de las desigualdades económicas o políticas serán siempre peligrosas para sus beneficiarios coyunturales. A la larga resulta, pues, más rentable biológicamente convenir en una normativa niveladora del *status* social. Aunque el lector no acaba de comprender muy bien por qué, Wilson añade que animales no mamíferos ("una hormiga", por ejemplo) encontrarían este ordenamiento jurídico "biológicamente flojo e intrínsecamente malo".[62]

Si de la ética pasamos a la religión, siempre de la mano de Wilson, también en ésta se nos desvela una raíz genética. La práctica religiosa está instintivamente guiada por "la ventaja genética y el cambio evolutivo". En efecto, tal práctica "confiere ventajas biológicas" porque: a) corrobora la propia identidad; b) describe la realidad con imágenes y definiciones fácilmente comprensibles; c) da razones para

---

[61] NH, pp. 212-234.
[62] NH, pp. 275 s.

vivir. Y además, las religiones, como las restantes instituciones humanas, "evolucionan en direcciones que aumentan el bienestar de quienes las practican".[63]

En síntesis, pues: por muy no-biológicos que puedan aparecer a primera vista ciertos modos de comportamiento humano, "los genes sostienen a la cultura... La conducta humana... es la técnica tortuosa por medio de la cual el material genético humano ha sido y será conservado intacto. *No es posible demostrar otra función definitiva de la moral*" (ni, podría añadirse, de la religión).[64]

Con tales antecedentes, parece zanjada la alternativa entre determinismo genético y libertad. Debe agradecerse a Wilson la franqueza con que aborda la cuestión: "si la biología es destino..., ¿qué sucede con el libre albedrío?". Si la conducta está determinada biológicamente por unos genes heredados, si nos movemos en un medio construido por eventos físicos previos a nuestro nacimiento, "parecería que nuestra libertad es solamente un autoengaño. De hecho, tal vez sea así". La paradoja determinismo-libre albedrío es reducible "a un problema empírico de física y biología"; decir que el hombre es libre sólo significa que el cerebro humano es una estructura demasiado compleja y afectada por demasiadas variables para que se puedan predecir sus decisiones. En este sentido (imposibilidad técnica de una predicción de la conducta humana) "usted y yo somos personas libres y responsables", mientras que la moneda lanzada al aire —cuya trayectoria podemos describir anticipadamente— o el insecto arrojado por una mano —cuyo vuelo podemos predecir "con una precisión que excede al simple azar"— no lo son. La conducta de la moneda está inexorablemente determinada por la física. La conducta del mosquito está rígidamente programada por la biología. La conducta del hombre, en cambio, cuenta con un repertorio mucho más vasto y complicado de movimien-

63 NH, pp. 242-243.
64 NH. pp. 236-237 (el subrayado es mío)

tos, reacciones y gestos, y eso es lo que la hace aparecer como *libre* en comparación con la de la moneda o el mosquito. Pero no nos engañemos; aun así, esa conducta humana *sigue estando determinada genéticamente.*[65]

Tanto las bases empíricas de la teoría de Wilson como sus derivaciones antropológicas (neodarwinismo social) han sido el blanco de una tempestuosa oleada de críticas adversas; las más relevantes serán reseñadas en la sección siguiente de este capítulo. En cualquier caso, con la sociobiología se clausura por el momento el ciclo del reduccionismo biologista. Lo que procede ahora es demandarse si la suya es hoy la última palabra *científica* sobre el hombre; si los biólogos, etólogos expertos de la evolución y filósofos de la biología caucionan unánimemente (o por lo menos mayoritariamente) la tesis de una continuidad animal-hombre. La respuesta es decididamente negativa.

---

[65] NH, pp. 85-116. No puedo detenerme en DAWKINS, R. *(El gen egoísta,* Labor, Barcelona 1979), derivación inglesa de la sociobiología. Pero sí debo referirme a CORDON, F., aunque sea —como en el capítulo precedente— para deplorar de nuevo la harto menguada originalidad de ciertos productos culturales indígenas. Una síntesis de sus puntos de vista, elaborada por él mismo, se contiene en su libro *La naturaleza del hombre a la luz de su origen biológico,* Barcelona 1981. Conozcamos sus tesis más salientes. La naturaleza humana no es más que un caso particular, aunque culminante, de la naturaleza animal: "el hombre es un animal más" (pp. 11, 17). Los homínidos devinieron humanos "actuando como hombres antes de serlo, cuando aún eran animales genuinos". O en otros términos: "un animal no pudo devenir hombre sino realizando acciones de hombre" (pp. 59, 74; decida el lector sobre la congruencia lógica de estos asertos, emparentados con la expresión moriniana "animal humano"). El hombre, en resumidas cuentas, "es un animal genuino... El organismo humano posee la misma naturaleza física que el organismo animal"; y la más noble empresa humana, "la conquista de la libertad, ...no es sino la ocupación básica de todo ser vivo de alimentarse elevada a un rango superior" (pp. 129-130).

El caso de F. Cordón, jaleado por algunos *mass media* que hacen de él una especie de segundo Ramón y Cajal, sume al lector de sus escritos, agobiado por la embarazosa futilidad de sus "descubrimientos", en un piélago de cavilaciones. ¿Habrá que seguir comulgando en este país con ruedas de molino o ya vale tirar de la manta, no sólo en lo político, sino también en lo cultural y lo científico?

El planteamiento antropobiológico

1. Una de las figuras más destacadas en el campo de la actual filosofía de la biología es seguramente Arnold Gehlen, cultivador de lo que él mismo designa como "antropología filosófica *empírica*" [66] y autor de una obra que, desde su aparición, ha conocido continuas reediciones (a las que se incorporan los nuevos datos y los últimos debates) y de la que etólogos y biólogos han hecho cálidos elogios.[67] Parece, pues, oportuno iniciar la revisión crítica del reduccionismo biologista y la oferta de una alternativa al mismo con la exposición del pensamiento del antropólogo alemán. En un segundo momento se indagará en qué medida sus apreciaciones son corroboradas por los especialistas de las ciencias experimentales más directamente involucrados en nuestra problemática.

Es propósito de Gehlen denunciar las insuficiencias de una comprensión *zoológica* de lo humano y mostrar cómo en el hombre se da, incluso en el mismo nivel estrictamente biológico, una singularidad inderogable. La aseveración de una equivalencia hombre-animal "produce descrédito al pensamiento biológico" porque con el hombre nos encontramos ante "un proyecto absolutamente único" de la naturaleza, "un diseño especial". Por tanto, habrá de ser estudia-

---

[66] GEHLEN, A., *Ensayos de antropología filosófica,* Santiago de Chile 1973, p. 12.

[67] *El hombre. Su naturaleza y situación en el mundo.* Sígueme, Salamanca 1980 (la primera edición se remonta nada menos que a 1940). Pese a que Gehlen se muestra extremadamente crítico frente a K. Lorenz, un destacado discípulo de éste glosa muy positivamente los puntos de vista de aquél; vid. EIBEL-EIBESFELDT, I., *El hombre preprogramado,* Alianza, Madrid 1981 [3], pp. 81,125,315.

do desde una óptica igualmente "única" o "especial", que Gehlen denomina *"planteamiento antropobiológico"*.[68]

¿En qué radica la originalidad *biológica* del fenómeno humano? Fundamentalmente en el hecho de que, según se verá más tarde en detalle, el hombre es "un ser carencial". Confrontado con el resto de los mamíferos superiores, el ser humano se caracteriza morfológica y anatómicamente por toda una serie de carencias: carencia de adaptación, de especialización, de continuidad evolutiva; carencia, sobre todo, de auténticos instintos (y ésa es una laguna especialmente grave, "mortalmente peligrosa"). Dentro, pues, de su situación y condiciones naturales, el hombre parecería un ser biológicamente no viable, al no contar con ninguno de los resortes vitales que facilitan la supervivencia del animal. "Desesperadamente inadaptado", de una mediocridad biológica "única en su género", es un milagro que no se haya extinguido.[69] Un abordaje biológicamente solvente del hecho-hombre ha de plantearse justamente esto; tiene que comenzar preguntándose cómo un ser tan espectacularmente mal dotado por la naturaleza ha podido no sólo sobrevivir, sino imponer su hegemonía al resto de los seres. Algo ha de haber, *en su propia estructura biológica,* que supla con creces tan clamorosos déficits y le permita mantenerse a flote. "Así pues, un examen biológico del hombre no consiste en comparar su *physis* con la del chimpancé, sino en responder a esta pregunta: ¿cómo puede vivir este ser que por esencia no es comparable a ningún otro animal?".[70]

Al interrogante que acaba de proponerse cabe dar —señala Gehlen— una respuesta no biológica; cabe, en efecto, apelar al factor "alma" o "espíritu". Gehlen no niega la existencia de dicho factor, pero le parece metodológicamente errado introducirlo en la problemática biológica, pues con ello se soslaya el auténtico nervio de la cuestión tal y

[68] *El hombre...*, pp. 10, 15-17.
[69] *Ibid.*, pp. 37 s.
[70] *Ibid.*, p. 40.

como ha sido formulada. Señalar que lo que hace humano al hombre es el *espíritu* es llamar en causa a algo extraño de suyo a lo orgánico, cuando la cuestión estriba cabalmente en captar la peculiaridad *orgánica* de lo humano y comprender que incluso lo somático se realiza diversamente en el animal y en el hombre. La noción de "alma" o "espíritu" podrá, pues, extraerse como saldo resultante al término de la pesquisa que tenemos entre manos, pero no debería introducirse al comienzo. Cabe todavía, prosigue Gehlen, otra contestación, diametralmente opuesta a la que acaba de consignarse, la del gradualismo biologista, que ha sido ya analizada en la sección precedente y para la cual el hombre sería un animal *gradualmente perfeccionado.* Contra esta tesis va a dirigirse prácticamente la entera reflexión de nuestro autor.[71] Descartadas, pues, estas dos explicaciones, es preciso tantear otra salida.

Volvamos a la descripción inicialmente ofrecida ("el hombre, ser carencial"), pero ahora enunciándola en términos positivos: "el hombre es un ser práxico". Mientras que el animal se encuentra ya con una dotación *dada* de recursos biológicos que garantizan su existencia, el hombre tiene que dotarse a sí mismo de ellos. Ser "no acabado", "no asegurado en la existencia" de antemano, si de hecho sobrevive es porque él mismo se fabrica las razones de su supervivencia. Con el hombre "la naturaleza... ha deseado crear un nuevo principio de organización. Es propio de ese principio que el hombre encuentre ante sí, en su mera existencia, una tarea". La determinación a la acción es, pues, la ley estructural que impregna y traspasa todas las funciones humanas, y esa acción es para el hombre ineludible, toda vez que el *estar-inacabado* pertenece a sus constitutivos físicos, "a su naturaleza". Carente de medio especializado, carente de instintos ajustados y programados, dejado a sus propias fuerzas, el ser humano "tiene que elaborarse a sí

[71] *Ibid.*, pp. 24-30.

mismo y encontrar en sí mismo, como su propia obra, la existencia como tarea".[72]

Pero es hora de precisar más detenidamente la fórmula "ser carencial". Con ella se indica la ausencia *permanente* en el hombre de órganos superespecializados, adaptados específicamente a un medio ambiente concreto. "Ser carencial" equivale, pues, a "ser no especializado". Un ejemplo aclarará lo que se quiere decir. Glosando la idea de Portmann de que el hombre es un "mamífero prematuro", Gehlen destaca la dramática dificultad de la cría humana para poner a punto su aparato cinético. A los animales les bastan pocas horas o pocos días para hacerse con una escala de movimientos que, una vez montada, queda cerrada en un circuito monótonamente reiterativo; al niño, en cambio, esa tarea le cuesta años. La razón está en la especialización del aparato motriz del animal y en la no especialización del propio del niño. Como contrapartida a esta no especialización, el niño conseguirá una plasticidad de movimientos incomparablemente mayor que la del animal.[73]

El hecho de la no especialización se remonta, a su vez, a otra singularidad biológica del hombre: su primitivismo; los estados especializados, en efecto, son estadios finales del curso evolutivo. La anatomía comparada muestra que los órganos humanos son "geológicamente antiguos". Con un análisis muy prolijo, Gehlen establece el carácter "embrionario", "arcaico", del cráneo, la dentadura, la mano, el pie, la piel... Lo esencial de la *forma* biológica del hombre es resultado de una fetalización: "los rasgos distintivos corporales específicamente humanos son estados fetales que se han transformado en estados permanentes"; el hombre es "el único mamífero superior embriónico".[74]

---

[72] *Ibid.*, pp. 18, 35-38; no puede menos de percibirse aquí la huella de Heidegger y su análisis de la historicidad del *Dasein*.

[73] *Ibid.*, pp. 47 s. El ejemplo muestra cómo la especialización, si bien tiene la ventaja de ajustar un organismo al medio, conlleva la pérdida de una plétora de posibilidades en favor de algunas y a costa de las demás; cfr. *ibid.*, p. 99.

[74] *Ibid.*, pp. 98-142.

Así las cosas, la tesis (revalidada, como se ha visto, por Morin) según la cual el hombre procedería *directamente* de ciertos tipos de grandes monos ya especializados, no le parece plausible a nuestro autor, pues implicaría la idea incongruente de una evolución regresiva, *involutiva*, de un proceso que, yendo de la especialización a la no especialización, desandaría el camino. Homínidos y antropoides proceden seguramente de un tronco común, del que estos últimos se bifurcaron para iniciar su especialización, perdiendo así la posibilidad de devenir humanos. Particularmente fantástica le parece a Gehlen la hipótesis (contemplada, como se recordará, por Morin y Cordón) de un "animal humano", ser intermedio, a caballo entre la animalidad y la hominidad, en el que por tanto se darían cita —al margen de toda lógica— "características contradictorias".[75]

Tal vez ahora se entienda mejor lo que se quería decir al designar al hombre como "ser práxico". El hombre ha de suplir su carencia de especialización con la acción; puesto que es orgánicamente primitivo, la naturaleza ha dejado a su cargo la tarea de autoelaborarse. Lo que implica, además, que la posición del ser humano en el mundo ha de resultar tan singular como lo es su estructura orgánica, que la mundanidad humana es distinta e irreductible a la animal.

En efecto, diversamente a lo que acontece con los animales en general, y especialmente con los mamíferos superiores, la mundanidad del hombre significa, en primera instancia, algo negativo: el ser humano carece de adapta-

[75] *Ibid.*, p. 100. La famosa "bajada del árbol" como factor desencadenante de la hominización sugiere a Gehlen un mordaz comentario: tal bajada es impensable, entre otras razones porque, mientras hubiese tigres paseándose por allá abajo, al orangután le resultaba sumamente conveniente quedarse arriba (*ibid.*, p. 136). A mayor abundamiento, prosigue nuestro autor, imaginar un chimpancé que domina el fuego (pese al temor instintivo, invencible, que éste suscita en todo animal), que camina sobre pies cuasi humanos y que, movido cual un Colón *ante litteram* por la llamada de la *terra incognita*, sale de su territorio familiar y se interna en lo desconocido, es un puro y simple abuso de la fantasía (*ibid.*, pp. 144 s.).

ción a un medio, a un ambiente-fragmento, descifrable automáticamente por vía de instintos. Mas esta determinación negativa (ausencia de un medio propio) le depara una determinación positiva: mientras que el animal puede vivir tan sólo en una parcela del mundo (y tal parcela será para él *todo* el mundo), el hombre está abierto al mundo como totalidad. En rigor, el animal tiene sólo *circum*-mundo; el hombre tiene el mundo entero. Para que una especie zoológica sobreviva, ha de darse un complejo de condiciones externas típicas de la especie. La especie humana puede, por el contrario, sostenerse en las más dispares constelaciones ecológicas. Y sea cual fuere el ámbito elegido, el hombre no perderá nunca de vista la totalidad-mundo; no se le ocultará que lo que habita es *una parte* del mundo. "Para la ardilla no existe la hormiga que sube por el mismo árbol. Para el hombre no sólo existen ambas, sino también las lejanas montañas y las estrellas, cosa que desde el punto de vista biológico es totalmente superflua." [76]

Pero ¿cómo se las arregla el hombre para hacer habitable cualquier ámbito mundano? En el animal, el ajuste con su medio no es problemático, puesto que le viene dado por la correspondencia *organismo-biotopo* derivada de su especialización. En el hombre, ser no especializado, tal ajuste ha de provocarlo él mismo; aparece aquí de nuevo la correlación *ser carencial-ser práxico*. El papel que el instinto desempeña en el animal con vistas a su adaptación al medio lo cumple en el hombre la cultura; mediante la cultura (su auténtica "segunda naturaleza"), el ser humano modifica, modela, adapta el medio a sus necesidades. Para él no habría posibilidad de vida en una naturaleza no transmutada, no "desenvenenada".

Con otras palabras; dado que al hombre se le viene literalmente todo el mundo encima, ha de apropiarse a tientas de esa plenitud no ordenada de antemano por los instintos, tiene que reducirla, estructurarla y dominarla por

[76] *Ibid.*, p. 94.

ensayos aproximativos. Al hombre le es ineludible *construir* el mundo a su medida, de forma semejante a como el niño tenía que construir su aparato cinético, de suerte que se compense así su deficiente equipamiento orgánico.[77]

Llegado a este punto, Gehlen hace intervenir lo que él llama "el principio de descarga". Enfrentado a la totalidad del mundo, el hombre se vería abrumado por una tal cantidad de estímulos, apremios e indigencias que no podría digerirlos si no poseyese una capacidad de filtrado selectivo de los mismos. Al animal la situación le llega ya drenada por su especialización y porque sus instintos reaccionan sólo a estímulos determinados. El hombre, en cambio, tiene que poder comportarse con una cierta independencia ("desvinculacionabilidad") ante la disparidad poliédrica de las situaciones que lo asedian; sus sentidos han de funcionar más "liberados" que los de los animales.[78]

Relacionado con el principio de descarga está "el hiato entre pulsión y acción". El hombre puede frenar sus apetencias, ponerlas entre paréntesis, postergarlas e incluso (lo que representa una hazaña biológicamente sin igual) invertirlas o sublimarlas. Todo lo cual pone al descubierto, entiende Gehlen, un "dentro", un "interior" de lo humano. "Este hiato... es la base vital del fenómeno llamado alma", pues es precisamente en el espacio vacío intercalado entre las necesidades y sus satisfacciones donde se aposenta la reflexión sobre la situación, *el pensamiento conductor de la acción.* El pensamiento, en efecto, viene reclamado en cuanto que no es posible proceder a una "construcción del mundo" como la que el hombre ha de realizar sin una capacidad de pre-visión y pro-videncia. Para sobrevivir el hombre ha de actuar; para actuar, ha de pre-ver y proveer; la acción de este ser práxico conlleva la razón.[79]

En esta misma línea debe contemplarse el fenómeno del lenguaje, fenómeno no ajeno en absoluto, piensa

---

[77] *Ibid.*, pp. 91 s., 151 s.; cfr. *Ensayos...*, pp. 67, 126 ss.
[78] *El hombre* , pp. 41 ss.
[79] *Ibid.*, pp. 62, 393 s.

Gehlen, a lo biológico,[80] pero resueltamente trascendente respecto a los niveles de comunicación que se encuentran en la zoosfera. En efecto, su estructura simbólica le permite jugar una importantísima función de descarga; al diluir la frontera entre realidad y representación, entre presente y futuro, la palabra evoca lo no dado, hace presente lo nombrado, permite en suma al hombre disponer de la realidad y enseñorearla una vez que la ha conceptualizado verbalizándola. Acortando el camino entre el ojo y la cosa, el lenguaje que nombra domina la situación a bajo costo, con un mínimo de esfuerzo.[81] Acción, pensamiento, lenguaje son, pues, tres manifestaciones de la singularidad de lo humano mutuamente referidas y co-implicadas.

A resultas de cuanto antecede, se delata ya la firmeza con que Gehlen se opone a los ensayos tendentes a amortizar el desnivel *biológico* que reina entre lo humano y lo animal. En este asunto, puntualiza nuestro autor, *no basta con señalar lo que los animales pueden hacer; tanto o más decisivo es estipular lo que no pueden hacer de ningún modo.* Los límites operacionales del animal no derivan únicamente del nivel de su "inteligencia" o de su instinto, sino de su estructura motriz y su equipo sensorial, de la totalidad de su patrimonio sensomotor. Es decir; los límites del animal "están fijados constitucional y cualitativamente". Meros incrementos graduales no trocarán nunca la "inteligencia" o las aptitudes animales en humanas.[82]

Como confirmación de este aserto, Gehlen analiza la acción animal, al igual que antes lo había hecho con la humana. En el animal, la acción se suscita *siempre* en conexión directa con un excitante concreto y presente, captado por lo general ópticamente. No hay en ella aquella

[80] Gehlen se detiene largamente en examinar las raíces biológicas del lenguaje; *ibid.*, pp. 227-281; *Ensayos...*, pp. 69 ss.
[81] *El hombre...*, pp. 282-306.
[82] *Ibid.*, pp. 173 s.

"desvinculacionabilidad" o independencia frente a la excitación producida por el botín, aquel distanciamiento del apremio de necesidades orgánicas elementales que se constata en la acción humana. Por el contrario, resulta impresionante comprobar la indiferencia, "originaria y duradera", del animal ante lo que no despierta sus impulsos en un determinado momento o no atañe a su medio específico. Sólo en el hombre se dan las acciones en circuito-proceso: aquellas que producen por sí mismas la incitación a continuarse; que acontecen, por así decirlo, "sin concupiscencia"; que no tienen como móvil la satisfacción del instinto, sino que son exclusivamente expresivas, comunicativas. En algún animal (el chimpancé) se han logrado, transitoria y artificialmente, islas de comportamiento desinteresado, pero muy inestables, no desligables enteramente de la presión del instinto y sólo en condiciones de laboratorio. Por lo demás, tales islas no son un comienzo; son el límite máximo alcanzable por el animal en cuestión.[83]

Abundando en la misma tesis, Gehlen observa cómo la estructura del campo visual del animal más "progresivo" (se alude de nuevo al chimpancé) diverge cualitativamente de la del hombre. En éste se da una conexión ojos-manos-lenguaje que falta por completo en aquél. El chimpancé adolece de una incapacidad vitalicia para cargar los objetos visuales con valores táctiles, o para calcular la estática de los objetos que manipula. Y ello porque los órganos sensoriales animales trabajan "dentro de sus propios circuitos funcionales", con una interdependencia más bien precaria, mientras que en los sentidos humanos "el circuito funcional se rompe"; la percepción visual incorpora la experiencia de la percepción táctil, de suerte que la mano queda descargada para la actividad, corriendo el control de la acción a cargo de la visión y el lenguaje. En suma: la estructura perceptiva del hombre es *humana*

[83] *Ibid.*, pp. 174-183.

aun antes de que se hagan entrar en juego factores como la inteligencia racional, la autoconciencia, etc.[84]

Otro límite permanente e infranqueable de la acción animal, en comparación con la humana, ha sido ya aludido: la incapacidad del animal para ir en contra de su instinto o ponerlo entre paréntesis. El animal atina a dar un rodeo para cobrar la meta de su instinto, pero no puede frenarlo. Ello significa que trabaja exclusivamente bajo la presión del incentivo *presente;* la suya es una acción no descargada, esencialmente dependiente. Añádase a esto el hecho de que los instintos del animal siguen infaliblemente el ritmo, invariable y periódico, impuesto por la naturaleza; instinto migratorio, instinto sexual, instinto de nidificación, instinto de sueño invernal..., etc. Por contra, las pulsiones humanas son no periódicas, imprevisibles y cambiantes.[85]

En conclusión: Gehlen ha tratado de probar que la continuidad o discontinuidad hombre-animal no radica tan sólo en "cualidades trascendentales" como la inteligencia, la autorreflexión, la capacidad simbólica, etc.; ya antes y al margen (al menos hasta cierto punto) de tales cualidades, se marcan perceptiblemente diferencias sustanciales latentes en los respectivos estratos biológicos; la anatomía, el aparato sensomotor, la fisiología de los sentidos, los mecanismos pulsionales, etc., de los animales y del hombre son diversos, no gradual sino esencialmente; a partir de esta constatación es ya posible, opina Gehlen, restablecer la unidad y causalidad mutua de *todas* las características humanas, desde la posición erecta hasta la sensibilidad ética y la capacidad para el discurso abstracto.

---

[84] *Ibid.*, pp. 177, 204 s. Véase la crítica inclemente a que somete Gehlen las conclusiones que los reduccionistas recaban de los experimentos con chimpancés: *ibid.*, pp. 173-183.

[85] *Ibid.*, pp. 65 s., 177 s. Gehlen pone mucho énfasis en rechazar la atribución al hombre de *instintos.* Contra Lorenz, opina que lo propio del hombre es justamente "la reducción del instinto", el desmontaje de las coordinaciones innatas típicas de toda especie animal: *ibid.*, pp. 29, 65, 420-425.

Queda ahora por sondear el nivel de aceptación que estas tesis encuentran entre los naturalistas competentes; será menester además reseñar las aportaciones específicas de los mismos al problema que nos ocupa.

2. Que el hombre sea, *incluso desde el punto de vista biológico*, un caso único en la biosfera, no es una convicción exclusiva de Gehlen. Genetistas tan distinguidos como Portmann y Ayala coinciden con el antropólogo alemán en este punto. El primero de ellos señala cómo, por más que se intente confinar el estudio del hombre al área de la llamada "biología humana", la naturaleza del objeto estudiado es tal que acaba obligando a sobrepasar la demarcación puramente biológica para instalarse en un espacio más amplio, *la antropología*. Lo que se impone hoy es que los biólogos atiendan antes a las diferencias que a las semejanzas entre el hombre y los animales.[86] "El hombre —declara Ayala— es un animal radicalmente diferente de todos los demás; con la aparición del hombre, la evolución orgánica se ha trascendido a sí misma." Hay en la especie humana "atributos únicos" que la distinguen "radicalmente... de los otros cinco o seis millones de especies vivientes"; tales atributos están ciertamente "fundamentados en su naturaleza biológica", pero "van más allá de la biología y llevan a un mundo nuevo en nuestro planeta".[87]

Esta singularidad biológica de lo humano se patentiza ya en la peculiaridad del mismo proceso de hominización,

[86] PORTMANN, A., *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Basel 1951 [2]; ID., *Zoologie und das neue Bild des Menschen*, Hamburg 1962 [5]. El propio Portmann ha redactado una excelente síntesis de su pensamiento: "Science of Man", en *Philosophy Today* 1963, pp. 83-100.

[87] AYALA, F. J., *Origen y evolución del hombre*, Madrid 1980, pp. 9-10, 153. Ayala cita (*ibid.*, p. 161) la siguiente frase de G. G. Simpson: "el hombre, aun en cuanto animal, no es uno más; el hombre es único en un sentido peculiar y extremadamente significativo". Más adelante veremos cuáles son, a juicio de Ayala, las cualidades y comportamientos que distancian al hombre de los animales.

como nos adelantaba Gehlen. De ese proceso asevera Portmann que representa "una vía específica", habida cuenta de que la herencia humana "es esencialmente social y no genética"; se transmite no sólo un código biológico, sino un patrimonio cultural. Semejante transmisión de la "herencia social" a través de la educación es "un hecho biológico" reconocido actualmente como tal por todos los genetistas, puesto que modifica la forma de vida de la especie humana "mucho más rápidamente de lo que podría hacerlo cualquier otro medio de selección natural". Así pues, en el caso del hombre, junto a la "evolución natural" se da una "evolución cultural" que es "más efectiva y dominante" que aquélla. Debe, por tanto, distinguirse "cuidadosamente" entre dos formas diferentes de evolución: "la orgánica y la humana". Desde luego, y en todo caso, también Portmann rechaza (como lo hacía Gehlen) la tesis moriniana de "la bajada del árbol", a saber, que el hombre sea el último estadio de la evolución de los póngidos, y sostiene que póngidos y homínidos han tenido que distanciarse a partir de un tronco común. La razón estriba, según sabemos ya, en la no especialización del ser humano, en su defectuoso equipamiento orgánico, en su carencia de ajuste a un medio, etc., notas todas que delatan —también a juicio de Portmann— su primitivismo.[88]

Contra las explicaciones excesivamente lineales y, por ende, simplistas del proceso de hominización nos previene igualmente Thorpe, cuando manifiesta que "nos queda un tremendo vacío entre los antropoides y el hombre. Y no tenemos ninguna idea clara respecto a cómo se vadeó este vacío. El hombre es único... y quizá nunca lleguemos a saber cómo llegó a serlo".[89]

Gehlen llamaba la atención sobre las diferencias entre los instintos animales y las pulsiones humanas; destacaba también la "independencia" de la acción humana frente

[88] *Science*.... pp. 89-92, 95 s. Cfr. DOBZHANSKY, T., *Evolución*..., pp. 449 ss., 455 s.

[89] *Naturaleza animal*..., p. 301. Cfr. *Ciencia, hombre*..., pp 61 ss., 75 ss.

al estímulo externo. La opinión al respecto de Eibl-Eibesfeldt es singularmente significativa por ser la de un discípulo destacado de K. Lorenz. Hela aquí: "mientras que, entre los animales, además de las impulsiones innatas se encuentran fijadas en su totalidad también las secuencias, no ocurre lo mismo en el caso del hombre. Es verdad que nace con ciertas impulsiones, así como con breves secuencias de movimientos... Pero el decurso global de su comportamiento no está subordinado a ningún control estricto". El hombre sería "especialista en la no especialización" o, como diría Gehlen (a quien Eibl-Eibesfeldt cita en este punto), "criatura cultural por naturaleza"; un ser en quien la ausencia de instinto especializado y compulsivo se suple con esa segunda naturaleza que es la cultura. "Preprogramado como criatura cultural", el hombre está en todo momento "en condiciones de dirigir culturalmente su vida impulsiva", de suerte que "pueda independizar su comportamiento de sus impulsiones".[90]

De igual modo opina Thorpe: "la constitución de cada persona está elaborada a base del pasado evolutivo, contenido en el aparato genético... No obstante..., tenemos además... la libertad de tomar decisiones, de elegir, de organizar, de rechazar y de crear".[91]

De otro lado, que la etología haya descubierto en los animales propiedades y comportamientos tenidos alguna vez por específicamente humanos, hasta el punto de que no haya ningún rasgo en el hombre que no se dé también en el animal, es simplemente falso para no pocos naturalistas. Cualidades como la capacidad de comunicación, la reflexividad y la creatividad estética se encuentran en los animales y en el hombre a niveles *esencialmente* diversos; en cuanto a otras cualidades (autoconciencia, libertad,

---

[90] EIBL-EIBESFELDT, I., *El hombre preprogramado,* pp. 81-83. 125. 315. Aquí estaría, añade Eibl-Eibesfeldt, "la auténtica raíz de la libertad humana". Y aquí comienza a perfilarse la refutación de las tesis sociobiológicas de Wilson.

[91] *Naturaleza animal...,* p. 221.

capacidad de acuñar conceptos abstractos y valores absolutos), "el hombre es único", según un etólogo tan reputado como Thorpe. Este afirma, "con la mayoría de los estudiosos de la comunicación animal", que "la conciencia de la mismidad, que es una conciencia plenamente autorreflexiva, está ausente en los animales". A través de tal conciencia, prosigue Thorpe, el hombre es capaz de "un percatarse de sí mismo" y de lograr "la fusión de la totalidad de las impresiones, los pensamientos y los sentimientos". A su vez, la autoposesión del yo como centro unitario implica la trascendencia respecto del tiempo y el espacio, y "la creación de valores estéticos y éticos que se consideran absolutos". "¿Qué es, pues, el hombre? ¿Qué es lo que le separa de los animales?... Ningún animal puede reflexionar sobre sí mismo, o sobre la cualidad abstracta de su naturaleza, sus objetivos a largo plazo, su pasado próximo y su historia futura. Estoy dispuesto a negar a los animales... la capacidad de poseer conceptos tan generales como los de justicia y derecho... Yo diría que la característica primordial y más importante en la que el hombre es único... estriba en esta convicción del valor extremo y ubicuo de tales creencias centrales". "La plena conciencia de la muerte" sería "otro rasgo en el que el hombre es único". Finalmente, "aunque sólo fuera por la existencia de la ciencia, el hombre exhibe cualidades emergentes que trascienden con mucho a las del animal superior". Cabe, en suma, hablar (según Thorpe) de "una auténtica sima" entre el animal y el hombre.[92]

Por su parte, Dobzhansky nota cómo Teilhard y Simpson (científicos de convicciones filosóficas "radicalmente diversas") convienen en que el hombre es un producto único del proceso evolutivo, algo "completamente distinto" a todos los demás seres de la biosfera. Su "atributo distintivo" es la cultura, cuyo vehículo transmisor no son los genes, sino los sistemas simbólicos, y mediante la cual

---

[92] *Ibid.*, pp. 302 s., 352-354, 359, 263, 269.

el ser humano crea útiles (algunos animales *usan* útiles, pero no los *crean)* y "adapta y controla el ambiente". Como también subrayaba Thorpe, Dobzhansky destaca que el hombre posee "autoconciencia" y deplora que los manuales de psicología o neurofisiología no siempre mencionen este término. "Un evolucionista se ve, sin embargo, obligado a hablar de ella, ya que sin la misma no puede comprenderse cómo ha surgido la humanidad." Esta autoconciencia humana "difiere de manera obvia de cualquier rudimento de mente que pueda existir en animales no humanos. La magnitud de la diferencia hace que sea una diferencia de clase y no de grado. Motivado originalmente por esta diferencia, el hombre se convirtió en un producto extraordinario y único de la evolución biológica". También para Dobzhansky, como antes para Thorpe, se da una correlación entre la autoconciencia y la presciencia de la propia muerte, otro rasgo singular de la especie humana, toda vez que "no existe ninguna indicación de que los individuos de cualquier otra especie sepan que han de morir inevitablemente".[93]

Con mayor rotundidad aún que su maestro Dobzhansky, Ayala ve en la cultura la raya divisoria que separa al hombre de los animales. La cultura, a su vez, hunde sus raíces en las tres características anatómicas exclusivas del ser humano: posición erecta, habilidad manual, desarrollo cerebral. Estas características, estrechamente relacionadas entre sí, están en el origen de la fabricación y empleo de útiles, que descubren en el hombre que los crea la facultad de establecer la conexión entre medios y fines, entre necesidades previstas y objetos aptos para satisfacerlas, anticipando el futuro en el presente. Nada de esto se da en ningún otro animal; así por ejemplo, "ni los chimpan-

---

[93] *Evolución...*, pp. 448-452. No deja de ser curiosa la coincidencia registrable aquí entre la teoría heideggeriana de la muerte cual acreditación de la autenticidad del *Dasein* y la conexión autoconciencia-muerte, establecida empíricamente por Dobzhansky y Thorpe. Vid. *infra*, notas 103-105.

cés ni otros animales construyen sus instrumentos, sino que se sirven de objetos preexistentes", justamente porque les falta la aptitud, antes señalada, para conectar medios con fines y para prever el porvenir.[94]

Dependiendo de la cultura como hecho diferencial, todavía cabe apuntar con Ayala otras dos diferencias entre el hombre y los animales. En primer término, éstos "tienen memoria individual, pero no memoria social", la que el hombre recibe y transmite al margen de la herencia genética (única de la que el animal puede lucrarse) y que está constituida por un cúmulo de información "superorgánica". En segundo lugar, los animales adaptan sus genes a los ambientes; el hombre, y sólo el hombre, adapta los ambientes a sus genes. Así es como "los seres humanos no han esperado a que surjan combinaciones genéticas que produzcan alas, sino que han conquistado el aire de manera más eficiente y versátil, construyendo máquinas voladoras. La humanidad viaja por los ríos y los mares sin agallas ni aletas, sirviéndose de barcos... La adaptación humana por medio de la cultura ha prevalecido sobre la adaptación biológica".[95]

Autoconciencia y cultura serían, pues, los dos factores específicos que disciernen lo animal y lo humano. De ellos se recaban otros cuya importancia los hace acreedores a un análisis más detenido: el lenguaje, la ética y la religión.

El lenguaje humano difiere *cualitativamente* de cualquier forma de comunicación animal, al ser *reflexivo* y *simbólico*. La reflexividad (o "capacidad de comunicar acerca del propio sistema de comunicación") es, según Thorpe, "peculiar del habla humana y no se encuentra en ningún otro sistema, por lo que sabemos, del reino animal", de forma que "el lenguaje humano es único" y "nunca podremos saber cómo vadeó el bloque ancestral

---

[94] *Origen y evolución...*, pp. 157, 145.
[95] *Ibid.*, pp. 162-163.

humano la laguna entre el lenguaje animal más elevado y el lenguaje del hombre".[96]

El carácter simbólico de la comunicación humana es acentuado también por Dobzhansky. "Los idiomas humanos son simbólicos, en contraste con los llamados *idiomas* animales, formados por signos y no por símbolos." Mientras que el empleo de signos es común a hombres y animales, "sólo el hombre crea símbolos".[97] Ayala reitera los mismos puntos de vista: "el lenguaje humano es un sistema de comunicación interpersonal, basado en el uso de símbolos". Si bien los animales poseen diversos códigos de señales comunicativas, sobre todo entre miembros de la misma especie, "nada semejante al lenguaje humano existe en los animales". Estos pueden, en el mejor de los casos, "aprender" el uso de un número reducido de símbolos (tal era el resultado de los experimentos con los chimpancés "Washoe" y "Sarah"), pero "aun después de larga y penosa enseñanza, su capacidad de usar símbolos es muy limitada" y, de cualquier forma, "los chimpancés y demás animales *no crean símbolos ni los usan para comunicarse entre sí*". Es, en fin, probable (según Ayala) que el des-

---

[96] THORPE, W. H., *Naturaleza animal...*, pp. 88 s., 140 s. Thorpe (autoridad entre los etólogos en el campo de los lenguajes animales) se inclina por la hipótesis de Chomsky, quien —como se sabe— se ha mostrado muy escéptico respecto al "experimento Washoe", esto es, frente a la capacidad lingüística de los chimpancés (cfr. sus *Contribuciones recientes a la teoría de las ideas innatas,* Valencia 1973); vid. TOULMIN, S., *La comprensión humana,* Alianza, Madrid 1977, pp. 454 s. Chomsky exige cierto tipo de organización mental para la producción del lenguaje propio (y exclusivo) de la especie humana: "la tremenda realización intelectual de la adquisición del lenguaje se lleva a cabo en un período de la vida en que el niño es capaz de muy pocas otras cosas y... está enteramente más allá de las capacidades de un mono inteligente" *(Contribuciones...,* p. 46; agradezco esta referencia a Carlos Díaz).

[97] DOBZHANSKY, T., *Evolución...*, p. 449. En realidad, opina el sabio ruso-americano, toda la cultura humana pivota en torno a sistemas de símbolos; no otra cosa serían la ética, la ciencia, la religión, el arte... Sobre la diferencia entre signo y símbolo, se expresa de este modo: "el significado de un signo resulta evidente y no necesita el consenso social"; en cambio, "un símbolo es un objeto o un hecho cuyo significado no es evidente, sino que más bien es aceptado socialmente".

arrollo cerebral y el lingüístico hayan estado mutuamente condicionados, con una suerte de "interacción cibernética positiva" entre ambos; un cerebro más evolucionado posibilita un lenguaje más sofisticado, y viceversa. A su vez, el desarrollo del lenguaje y del cerebro estaría relacionado, también circularmente, con el de la habilidad manual.[98]

La sociobiología ensayaba, como vimos en páginas anteriores, una interpretación biológica de la ética. Esta sería una función genética más y, por consiguiente, no despegaría al hombre del terreno estrictamente zoológico. La oposición de Dobzhansky a esta opinión es categórica: "la ética se adquiere, no se hereda biológicamente". Hasta tal punto es la dimensión ética algo exclusivo del hombre, continúa Dobzhansky citando a Simpson, que "no tiene sentido hablar de ética en conexión con animales que no pertenezcan a la especie humana". La razón estriba en que el concepto de ética supone una serie de condiciones (capacidad para estipular valores y sopesar disyuntivas dispares, con libertad para elegir entre ellas la que parezca moralmente preferible), condiciones sólo localizables en miembros de la especie humana. En los animales puede constatarse el respeto a unas pautas de comportamiento biológicamente rentables; en el hombre hay un amplísimo elenco de valores, universalmente reputados por tales, que no dispensan ninguna ventaja genética, más aún, que pueden revelarse genéticamente desventajosos.[99]

---

[98] AYALA, F. J., *Origen y evolución...*, pp. 164-167. Que los chimpancés puedan usar (muy limitadamente, por cierto) algunos símbolos lingüísticos, pero no *crearlos* ni intercambiarlos con sus congéneres, parece hoy definitivamente confirmado; vid. al respecto TERRACE, H. S. y otros, "Can an ape create a sentence?", *Science* 202 (1978), pp 891-902, en respuesta a PREMACK, O. - WOODRUFF, G., "Chimpanzee problem-solving; a test for comprehension", *Science* 202 (1978), pp. 532-535.

Sobre el carácter único del lenguaje humano frente a los modos de comunicación animales, cfr. ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente*, Madrid 1980, pp. 50-51: "sólo el animal tiene signos, y sólo el hombre tiene significaciones... El llamado lenguaje animal no es lenguaje, porque el animal carece de significaciones; posee tan sólo, o puede poseer, señales sonoras signitivas".

[99] DOBZHANSKY, T., *Evolución...*, pp. 452-455.

La repulsa de Ayala a la sociobiología es igualmente resuelta.[100] "La ética es un atributo humano universal... ausente de las demás especies animales." Distinguiendo entre capacidad ética, de una parte, y determinados sistemas éticos, de otra, Ayala opina que aquella deriva de la naturaleza biológica del hombre *indirectamente,* en tanto que esa naturaleza está dotada de forma que hace viable una previsión de las consecuencias del propio obrar, una facultad de evaluar las acciones como buenas o malas y una posibilidad de opción entre modos alternativos de conducta. Así pues, la evolución biológica tiene que ver con la ética *únicamente* en el sentido de que ha desembocado en un ser con aptitudes intelectuales necesarias y suficientes para comportarse moralmente. Supuesto lo cual, resulta obvio negar a los animales capacidad ética; para adquirir ésta es menester haber franqueado "un umbral evolutivo", lo que —por hipótesis— no se verifica en el caso del animal.

De otro lado, aún es más inaceptable que las normas éticas *concretas* deriven de la dotación genética. La existencia en el hombre del libre albedrío significa que "los seres humanos no están invariablemente determinados a aceptar un código moral dado"; que no es la naturaleza biológica lo que dicta "cuáles serán los preceptos morales o el código ético que los hombres deben obedecer". Ayala diseña una breve historia de los antecedentes de la sociobiología, desde Spencer a Huxley y Waddington; refuta severamente lo que él llama "la falacia naturalista" (el que tal o cual tendencia evolutiva sea más "progresista" que otras); advierte cómo la moral basada en la biología ha conducido siempre "a consecuencias contrarias a los valores éticos de la mayoría de los seres humanos"; y, en fin, ataca ya explícita y directamente la sociobiología de Wilson. En su opinión, la base empírica de esta teoría es harto precaria; no se ha logrado, en efecto,

---

100 AYALA, F. J., *Origen y evolución...*, pp. 169-188.

explicar satisfactoriamente la eficacia biológica de las normas éticas más universales ("amarás a tu prójimo", por ejemplo); la justificación de la conducta altruista es confusa y poco convincente; se silencia el hecho manifiesto de que siempre ha habido —y continúa habiendo— reglas éticas que contravienen frontalmente el impulso biológico. Ayala sostiene, en resumen, que "las normas morales están basadas en consideraciones y principios culturales..., no en principios biológicos"; la biología se muestra insolvente a la hora de avalar la conducta ética.[101]

Queda, en fin, por examinar otro "atributo universal de la humanidad", como lo denomina Ayala[102]: la religión. Es razonable preguntarse "por qué sólo los seres humanos son religiosos, mientras que los demás animales no lo son". Nuevamente aquí, como ocurría antes respecto a la ética, hay que apelar a la capacidad intelectual humana, que hace posible la autoconciencia y, en calidad de secuela de ésta, la conciencia de la propia muerte, que a su vez "predispone a los hombres hacia las creencias religiosas". Ayala nota que "los animales o ignoran totalmente la muerte de otros individuos de la misma especie, o los tratan como desechos o como alimento"; en cambio, "el entierro ritual es un atributo universal de los hombres". Sería erróneo pretender que la evolución biológica ha incidido directamente en esa predisposición de la especie hu-

[101] Las críticas a la sociobiología se acumulan últimamente no sólo desde el ángulo biológico, sino también desde la sociología y la politología; no convendría olvidar que detrás del nazismo o de cualquier otra forma de racismo está siempre el darwinismo social, del que la sociobiología es la última (y más sofisticada) manifestación. Para emplear una expresión de Bunge en un rotativo madrileño, la sociobiología "no sólo es falsa, sino además nociva"; cfr. del mismo Bunge *The Mind-Body Problem*, London 1980, p. 45 ("está de moda afirmar que los genes lo determinan todo, en particular la conducta. Pero no hay evidencia empírica para esta hipótesis de una predeterminación genética; es más bien un dogma"). Vid. VV.AA., *The Sociobiological Debate*, New York 1978; RUSE, M., *Sociobiology: Sense or Nonsense?*, Boston 1979; JACOB, F., *Le jeu des possibles*, París 1981, pp. 51 ss. Un curioso precedente de la sociobiología que ha pasado desapercibido es el libro de WICKLER, W., *Die Biologie der zehn Gebote*, München 1971.

[102] *Origen y evolución...*, pp. 188-190.

mana, como si la religión fuese un precipitado de la selección natural. Lo que está genéticamente determinado, reitera Ayala, es el elevado desarrollo intelectual que constituye el supuesto previo de la actitud religiosa. Esta es, pues, "efecto indirecto de la selección natural".

Como se recordará, no es Ayala el único de los autores recensionados que fija su atención sobre la muerte como algo que diversifica al hombre del animal. Lo había hecho ya Morin; lo hacen igualmente Dobzhansky[103] y Thorpe.[104] La muerte, efectivamente, es el punto de confluencia de tres notas distintivas de la condición humana: autoconciencia, eticidad, religiosidad. Porque el hombre es consciente de su propio yo, es capaz de aprehenderse (a sí y a los demás) como valor (eticidad) y, a la vez, como finitud (mortalidad); esta doble aprehensión de sí mismo, en lo que tiene de conflictiva y enigmática, invita a una apertura a la trascendencia (religiosidad). La muerte deviene, pues, según acababa confesando Morin,[105] una de las brechas por las que se instaura de nuevo el hiato entre sujeto y objeto, hombre y animal, persona y naturaleza; "la muerte neanderthaliana... constituye una formidable revelación acerca de la auténtica diferencia entre *sapiens* y sus predecesores", máxime porque, rehusando admitirla, el hombre la supera a través del mito, la magia y el culto. O lo que es lo mismo: enfrentado a una muerte que se niega a digerir sosegadamente, el ser humano "disocia su destino del destino natural"; rompe drásticamen-

---

[103] *Evolución...*, pp. 451 s.: "un tipo de comportamiento que es universal en el hombre y que se halla completamente ausente en los animales, y que puede resultar una prueba fidedigna... de la autoconciencia, es el entierro con ceremonias de los muertos... La autoconciencia y el sentido de la muerte se hallan relacionados de forma causal". Cfr. del mismo autor "Evolution: Implications for Religion", *The Christian Century*, julio 1967, pp. 936-941.

[104] *Naturaleza animal...*, p. 359.

[105] PP, pp. 113 ss. Desde una perspectiva bíblica no sería válida esta apreciación de la muerte como clave del fenómeno religioso. Pero ésta es una cuestión en la que no podemos entrar ahora.

te con el imperativo zoológico y emerge del círculo cerrado de la biología.

* * *

No compete a la teología pronunciarse sobre la validez de los argumentos de orden biológico, paleontológico o genético que se han cruzado en el curso del debate recogido hasta aquí. Pero sí le será lícito al teólogo, una vez expuestas las opiniones en liza, constatar que el proyecto de reducir lo humano a una escala puramente zoológica dista mucho de contar con la anuencia generalizada de los especialistas. La interpretación del fenómeno humano como algo que, enraizado en lo biológico, lo trasciende cualitativamente, cuenta en cambio a su favor con científicos de indiscutible relevancia y con razones de peso no desdeñable.

En cualquier caso, la prolongación lógica —aunque no ineludible— del reduccionismo biologista es el reduccionismo fisicalista; al igual que la antropología es sólo biología, *la biología puede que sea sólo fisioquímica:* la idea de un universo regido en exclusiva por leyes físicas es el sueño dorado de toda cosmovisión coherentemente monista. Morin ejecutaba así hasta el fondo el propósito estructuralista de reconvertir al sujeto en objeto ("somos miembros de la gran familia Mecano"); lo mismo parecen pensar Monod y Wilson, aunque se refieran más embozadamente al ausnto.

En el extremo opuesto, la prolongación lógica de lo que, siguiendo a Gehlen, hemos rotulado como "antropobiología", con su defensa de la diversidad sustantiva hombre-animal, sería la reivindicación para aquél de un *plus* entitativo que, trascendiendo la mera biología funde real y objetivamente *(ontológicamente)* la distancia estipulada entre lo humano y lo zoológico.[106]

---

[106] DOBZHANSKY, T., pp. 439, 448, 451 (con el hombre "ha surgido una distinción radical entre vida y mente. Aquella es cuestión de química y física; ésta escapa a la química y a la física"); THORPE, W. H., p. 269

En suma, lo que a estas alturas de nuestra exposición queda planteado, según se anunciaba al comienzo del capítulo, es el problema mente-cerebro. Pero antes de abordarlo en el capítulo siguiente, es menester dejar constancia del hecho, por lo demás sintomático, de que los científicos que aparecían en las páginas precedentes como adversarios del reduccionismo biologista, se oponen también al reduccionismo fisicalista.[107] Naturalmente, no se trata de una coincidencia casual, como no era casual la coincidencia de los dos reduccionismos (el biologista y el fisicalista) en autores como Monod, Morin y Wilson.

Todo ello sugiere, a guisa de moraleja, una postrera reflexión, melancólica o reconfortante, según se mire: cuando los científicos nos certifican que van a ajustar cuentas con un problema "científicamente" (y no filosófica o ideológicamente), están sin duda animados de la mejor intención de hacer honor a su palabra. Desdichadamente, en este punto prometen siempre más de lo que pueden cumplir. *Ninguna cuestión de fondo se dirime con datos empíricos.* Los argumentos urdidos sobre tales datos están inexorablemente impregnados de ideología y son pilotados por convicciones metafísicas (tácitas o expresas, conscientes o inconscientes) previas, tanto más poderosas (y peligrosas) cuanto más acríticamente infiltradas en el presunto discurso *científico.* Un filósofo de la ciencia ha denunciado

("algo está sucediendo en la mente, junto con el cerebro del hombre, es decir, en la *persona* del hombre; algo que, según creo..., no podrá ser descrito cabalmente en términos del monismo mecanicista que constituye la metodología científica de hoy").

[107] Vid., por ejemplo, Ayala, F.J., "Aspectos Filosóficos", en VV.AA., *Evolución,* pp. 485-492, para quien ni el reduccionismo ontológico ni el metodológico o el epistemológico son admisibles hoy por hoy; "existen además razones para creer que *nunca será posible la reducción de la biología a la física*". Cfr. igualmente Thorpe, W. H., pp. 16 s., 21-45, 313 s. (Popper tendría razón cuando asevera que "la reducción de la biología a la física... es un proyecto cuyo éxito parece de lo más improbable, si es que no imposible"), pp. 340-352; ("a estas alturas... tanto el determinismo como el reduccionismo... están auténticamente derrotados"; "el reduccionismo precisa, de hecho, de una fe tan grande o mayor que la que requiere cualquier forma de sincretismo u organicismo").

recientemente esta situación con palabras ilustrativas: "cuando los científicos menosprecian la filosofía, corren el riesgo de ser atrapados por filosofías no científicas, que pueden frenar o aun descarrilar el tren de sus investigaciones".[108]

---

[108] BUNGE, M., *Materialismo y ciencia,* Barcelona 1981, p 138.

3

La dialéctica mente-cerebro: entre el monismo y el dualismo

Hacía tiempo que la psicología, originariamente *logos* de la *psyché,* ciencia del alma, se había visto vaciada de su contenido primario a manos de la acción combinada del mecanicismo cartesiano y el empirismo inglés. Pero seguía operando aún con un objeto propio, la conciencia o mente. El conductismo, a comienzos de siglo, la desposeerá también de eso. Ni ciencia del alma ni ciencia de la conciencia: la psicología tendría que ser exclusivamente ciencia de la conducta. A la común persuasión de que el problema "alma" era un pseudoproblema, se sumaba la de que lo mismo debía decirse del problema "mente". En el organismo humano no hay ni una realidad llamada *mente* ni estados, procesos o eventos *mentales;* hay simplemente entradas de estímulos y salidas de respuesta a esos estímulos. Para decirlo crudamente: todo organismo, incluido el humano, es como una caja negra sometida a la física aristotélica. Los términos mentalistas no tienen correspondencia en ninguna realidad objetiva, como no sea la de la conducta física y sus disposiciones previas. Pero todo esto (la vulgata behaviorista) es demasiado conocido para que precisemos detenernos en ello.

El conductismo, en sus diversas modalidades, imperó hegemónicamente durante la primera mitad de nuestro siglo; todavía en 1949 publicaba G. Ryle una de sus más depuradas expresiones, *The Concept of Mind.* Resulta por ello sorprendente asistir ahora al espectáculo de su caída, que se inicia hacia los años cincuenta y que está cobrando desde entonces una velocidad progresivamente acelerada. A este ocaso, tan inopinado como súbito, contribuyen con análogo entusiasmo no sólo las tendencias "dualistas" o "espiritualistas" de las antropologías actuales, sino también los materialismos más consecuentes y elaborados.

Así H. Feigl declara que la represión sufrida por la temática de la mente a impulsos de conductistas y fenomenalistas "está deviniendo, afortunadamente, fuera de moda", siendo reemplazada por "análisis mucho más detallados y cuidadosos". Y agrega irónicamente que un behaviorista lógico, por más que pretenda reducir la cuestión de las experiencias mentales a un mero problema lingüístico, no dejará de pedirle al cirujano que lo anestesie antes de operarlo. Con razón, pues —concluye Feigl—, el conductismo "está siendo definitivamente repudiado".[1]

D. M. Armstrong estima que "la mente no es la conducta", sino "el principio interno de la conducta"; que los estados mentales son hasta tal punto reales que pueden producir efectos físicos; que, por tanto, negar su existencia es ir contra "la evidencia empírica".[2]

Según M. Bunge, estamos presenciando "el principio del fin de la larga y tediosa noche behaviorista". El pensador argentino refuta duramente el argumento conductista de la inobservabilidad de lo mental como justificación del carácter acientífico de la cuestión *mente;* si tal argumento fuese válido, amplios sectores de la ciencia contemporánea, que especulan con inobservables tales como las partículas elementales, los campos electromagnéticos, etcétera, serían análogamente puestos fuera de juego, lo que ningún científico serio estará dispuesto a admitir. Reduciendo la mente a una caja negra, los conductistas "dan pábulo al mito del hombre-máquina, tan revolucionario en el siglo XVIII como reaccionario en el nuestro". Su pecado, en fin (por lo demás imperdonable, a juicio de Bunge), estriba en manejar "una ontología naturalista limitada" (al soslayar todo proceso no directamente observable) y "una gnoseología realista inmadura"; el con-

---

1 FEIGL, H., *The "Mental" and the "Physical"* (= MP), Minneapolis 1967[2], pp. 6, 23, 26.

2 ARMSTRONG, D. M., *A Materialist Theory of the Mind* (= MTM), London 1968, pp. 54-72, 85, 132.

ductista se contenta con "un realismo de jardín de infancia".[3]

Si las opiniones emitidas desde el campo materialista son de este tenor, las que se profieren desde otros emplazamientos filosóficos no les van a la zaga. Véase como muestra lo que escribe Popper al respecto: si el conductista radical fuese consecuente, tendría que rehusar todo valor a su teoría, porque, habida cuenta de sus propios postulados, la teoría misma —y la creencia en ella— no son nada. "Tan sólo la *expresión* física en palabras..., la conducta verbal y los estados disposicionales que conducen a ella son algo". La única ventaja del conductismo es su simplicidad; lástima que, cuando se pretende aplicar soluciones simples a problemas complicados, lo que resulte sea una simpleza.[4]

¿Es realmente tan importante el hecho de esta creciente (y arrolladora) marea anticonductista? Lo es; significa nada más y nada menos que el retorno del denostado concepto de lo mental, tan injustamente condenado al ostracismo y, con ese retorno, la rehabilitación del problema mente-cerebro, formulación bajo la que se esconde pudorosamente una de las más viejas cuestiones de la filosofía: la de la relación alma-cuerpo.

Sobre la actualidad y relevancia de este problema vuelve a registrarse hoy otra sintomática convergencia de opiniones. Feigl se irrita contra "los cientistas de cabeza dura" que gustan de relegar el problema mente-cuerpo "al

---

[3] BUNGE, M., *The Mind-Body Problem. A Psychobiological Approach* (= MBP), Oxford 1980, IX; ID., *Epistemología*, Barcelona 1980, pp. 133, 136. 143. Una última muestra del acerbo escepticismo con que Bunge evalúa la psicología conductista: ésta es "la madre de la psicología plenamente científica...Pero es una madre soltera, ya que nunca quiso contraer nupcias con el padre de esa nueva psicología, es decir, la neurofisiología. Y a las madres se las ama, se las tolera y se las trata de tal modo que no impidan el desarrollo de sus hijos" (*Epistemología*, p.134).

[4] POPPER, K. - ECCLES, J. C., *El yo y su cerebro* (= YC), Barcelona 1980, pp. 68 s. Para una refutación *filosófica* en regla del conductismo, vid. FODOR, J. A., *La explicación psicológica*, Madrid 1980 (el original es de 1968), pp. 81-123.

limbo de la metafísica especulativa", o de declararlo "un pseudoproblema indigno de ser ventilado por nadie", ocasionado por "ambigüedades terminológicas", como diría el behaviorismo lógico. Muy al contrario, continúa Feigl, "el problema mente-cuerpo está otra vez en la avanzada de las discusiones filosóficas más activas e inteligentes".[5] En él se implican, observa Bunge, "algunos de los problemas más interesantes de la psicología"; sería un nefasto error ladear "el problema ontológico de la naturaleza de la psique", soslayando así "la más embarazosa de las preguntas" que puede hacerse un filósofo, a saber: "¿qué es el alma?" Hay, pues, que felicitarse de que "el concepto de mente esté de nuevo en vigor" y que con él retorne "uno de los problemas más viejos, intrigantes y difíciles de los ubicados en la intersección de ciencia y filosofía, esto es, el llamado *problema mente-cuerpo*".[6] Problema, apunta Popper, permanente e irrenunciable para la filosofía de todos los tiempos.[7] Mas no sólo para la filosofía; a él están dedicando una señalada atención neurólogos como Penfield, Eccles y Sperry. "Acaso en ningún otro momento de la historia de las ciencias —declara Penfield— ha habido tanto interés como ahora por el cerebro"; el de su conexión con la mente sería "el problema fundamental de los problemas fundamentales".[8]

Lo que en este "problema de problemas" se debate hoy es lo siguiente: ¿se identifica la mente (la realidad otrora denotada con el término "alma") con el cerebro, estructura orgánica acaso reducible, a su vez, a mecanismo físico? ¿Se identifica el yo, la autoconciencia, con un órgano corporal, con una entidad físico-química? A título de conjetura, y a reserva de lo que se diga en el próximo capítulo, podría incluso preguntarse si lo que en verdad

---

[5] MP, pp. 3, 23, 136; cfr. del mismo autor "Mind-Body. Not a Pseudoproblem", en HOOK, S., (ed.), *Dimensions of Mind*, New York 1960.

[6] *Epistemología*, pp. 133, 136; MBP, X, XIII.

[7] YC, p. 169.

[8] PENFIELD, W., *El misterio de la mente. Estudio crítico de la conciencia y del cerebro humano*, Pirámide, Madrid 1977, pp. 25, 29.

está aquí en juego no será algo más; si, al cabo de este apretado informe sobre las antropologías recientes, el rótulo "problema mente-cerebro" no hace sino impulsar a la superficie lo que latía en el subsuelo de los dos capítulos anteriores; si no es aquí donde terminan confluyendo y sustanciándose en uno u otro sentido las plurales dialécticas hasta ahora consignadas: sujeto-objeto, humanismo-antihumanismo, hombre-animal, antropobiología-reduccionismo biologista. El hombre será sujeto, valor absoluto (como sostienen los humanismos), irreductible a lo animal, dotado de un específico estatuto biológico, si y en tanto hay en él un *quid* inalienablemente propio. De lo contrario, no se ve por qué no va a poder ser objeto entre objetos, valor relativo y contingencia pura, animal hipercomplejo y, por ende, un caso más de las infinitas —e ingeniosas— variaciones que la biología compone sobre un tema obligado (el sistema bioquímico base). O por añadidura, ni siquiera eso, sino una estructura *física* más, "miembro —Morin *dixit*— de la gran familia Mecano".

Como quiera que sea, el presente capítulo se afana por dar cuenta de las respuestas actuales al problema mente-cerebro. Respuestas que, como ha ocurrido siempre en la historia de la filosofía con el problema homólogo alma-cuerpo, se distribuyen en dos grandes familias: monismo materialista y dualismo. La alternativa monista sostendrá que la mente es el cerebro para, a partir de ahí, bifurcarse en dos direcciones: la fisicalista (con la que retomaremos la tesis moriniana de la gran familia Mecano) y la emergentista (que en realidad tiene más de pluralismo que de monismo). El dualismo rechazará la identidad mente-cerebro, postulando que aquélla trasciende a éste y que, por consiguiente, el hombre es una hechura de dos ingredientes heterogéneos, aunque mutuamente referidos e interactuantes.

Identidad mente-cerebro: la versión del monismo fisicalista

1. De todas las respuestas materialistas a nuestro problema, la *teoría de la identidad* es "actualmente la más influyente", según Popper.[9] Su creador, Herbert Feigl, la desarrolla en tres fases: a) la mente y los estados mentales son realidades objetivas; b) la mente es el cerebro; c) el cerebro, y en general toda entidad biológica, es en último análisis una estructura física.[10] Adviértase con todo que b) y c) no se proponen con el mismo grado de probabilidad; b) sería sostenible aunque no se admitiera —o se demostrase falso— c). La teoría se ha obtenido por decantación de otros monismos materialistas más frágiles o menos sofisticados; al rechazo del conductismo, ya registrado más arriba, hay que sumar el del monismo neutral de B. Russell, que apelaría a una mítica "tercera sustancia", no conocida o incluso incognoscible,[11] y el del epifenomenalismo de Th. Huxley, que no sería en el fondo sino un paralelismo dualista.[12]

A todas estas explicaciones la teoría de la identidad opone, por de pronto, *el carácter real de los estados y eventos mentales:* los deseos, los proyectos, la deliberación, los afectos, el dolor, etc., etc., son "factores causales de la

[9] YC, p. 61.

[10] Por lo que toca a los antecedentes de la teoría, Feigl remite a M. Schlick. Convendría no ignorar tampoco al primer Carnap y su célebre propuesta de reducir el lenguaje de la psicología al de la física.

[11] MP, p. 82; un precedente de esta tesis sería la teoría spinoziana del doble aspecto.

[12] MP, p. 107; según el epifenomenalismo, en efecto, lo físico es "the primary kind of existence, to which the mental is appended as a causally inefficacious luxury".

conducta humana" y, por consiguiente, poseen una realidad propia, anterior a (y distinta de) la misma conducta, siendo además discernibles de otras realidades físicas.[13] Más aún, no basta con admitir la existencia objetiva de estados mentales; es preciso además sostener la realidad de la *mente*. La centralización, coordinación, organización e integración de los datos de experiencia exige la existencia real de un yo ("the self", "the ego"), "la unidad de la conciencia"; hay en nosotros "una estructura central de la personalidad" que funciona como "eslabón en la cadena causal de nuestra conducta".[14] "Subjetivo" no significa sin más y necesariamente "no objetivo", en el sentido de no comunicable, no observable, no inferible, como quisiera el conductismo. "Subjetivo" significa que el estado mental de A es directamente experienciado sólo por A; pero B puede observarlo, inferirlo, o A puede comunicarlo a B. "Subjetivo" y "objetivo" no son, pues, en principio incompatibles; en principio lo subjetivo puede ser "intersubjetivamente confirmable". Como la hipótesis base de la ciencia es que nada de lo realmente existente puede escapar a la confirmación intersubjetiva, esta correlación entre lo subjetivo y lo intersubjetivamente confirmable es importante, puesto que devuelve al análisis de la mente y los estados mentales el estatuto científico que le habían sustraído los behavioristas.[15]

Aseverada la realidad de la mente y de los estados mentales, se procede a continuación a identificar aquélla con el cerebro. La mente, en efecto, no tiene por qué explicarse a partir de una entidad no orgánica, no somática, no material, si algún órgano de la estructura biológica humana basta para justificar cabalmente los procesos mentales, las conductas, las propiedades y virtualidades del ser humano; sostener otra cosa sería contravenir el principio de economía *(the rule of parsimony)* irrenunciable en todo

[13] MP, pp. 21 s.
[14] MP, pp. 29, 93.
[15] MP, pp. 30-33.

discurso científico, que demanda no multiplicar sin necesidad las razones causales de un fenómeno.[16] Si, pues, cabe atribuir al fantástico órgano que es el cerebro humano toda la extensa gama de propiedades, atributos, modos de conducta y estados mentales propios del hombre, no será lícito postular —como hacen los dualistas— otra causa de los mismos fuera del propio cerebro. El problema acaba por reducirse a una cuestión lisa y llanamente empírica: ¿está la neurología moderna en grado de responsabilizar al cerebro de todo aquello de lo que es capaz el ser humano?

La respuesta, opina Feigl, ha de ser afirmativa. Los procesos teleológicos de la mente, el carácter intencional de la conducta, la cognición, la volición, la elección libre..., son todos fenómenos a los que la psicofisiología actual puede asignar una base neurológica. "Una acción voluntaria, como cualquier otro proceso psicosomático... puede en definitiva ser explicado como resultante de estados y procesos cerebrales actuantes sobre diversas partes del organismo". Apurando hasta el fondo esta tesis, Feigl declara que toda acción libre sería, en principio, predecible si se pudiera observar adecuadamente el mecanismo cerebral que la produce.[17] En rigor, no sería descabellado imaginar un "autocerebroscopio" en cuya pantalla se reflejasen *todas* las corrientes nerviosas cerebrales y, consiguientemente, se tuviese constancia empírica de *todos* nuestros estados, procesos y eventos mentales.[18]

El núcleo central de la teoría de la identidad radica aquí; en la aserción de que "los estados de experiencia directa que los seres humanos conscientes vivencian... son idénticos a ciertos aspectos (presumiblemente configuracionales) de los procesos neuronales de sus organismos". De modo que lo que es dato de experiencia cognoscible por

---

[16] MP, p. 19.
[17] MP, p. 15.
[18] MP, p. 89. Si se llegase a un conocimiento *completo* de los procesos cerebrales. entonces "a description of a neural state would be completely reliable evidence (or a genuine criterion) for the occurence of the corresponding mental state" (MP, p. 63).

intuición se identifica con el objeto del conocimiento descriptivo que suministra (o podría, en absoluto, suministrar) la neurofisiología, calificándolo como proceso del sistema nervioso central. Los términos del lenguaje neurofisiológico denotan exactamente los mismos eventos o estados *mentales* denotados también por los términos del lenguaje introspectivo.

Feigl es consciente de que, afirmando tal cosa, está "cruzando una barrera ontológica", al conectar inmediatamente lo "subjetivo" con lo "intersubjetivo", al identificar "los referentes de términos subjetivos con los referentes de ciertos términos objetivos". Pero ello no le produce ninguna "congoja metafísica"; bien al contrario, se felicita de que "lo privado sea susceptible de una descripción pública" (intersubjetiva) y, por ende, pueda ser abordado científicamente.[19]

Consumada la reducción de la mente al cerebro, de lo psicológico a lo fisiológico, resta todavía la posibilidad de reducir lo fisiológico a lo físico. Por "físico" entiende Feigl no sólo "lo externo", o "lo mecánico", o "lo anorgánico", sino "aquella suerte de objetos o procesos que pueden ser descritos... con los conceptos de un lenguaje basado en la observación intersubjetiva", lenguaje que se caracterizaría por su "estructura causal espaciotemporal".[20] Esto supuesto, la "cuestión central" del problema mente-cuerpo es, entiende Feigl, la siguiente: "los términos teoréticos de la biología y la psicología ¿son explícitamente definibles sobre la base de los conceptos teoréticos de la física?... Los conceptos de la psicología introspectiva ¿son

---

[19] MP, pp. 79181. Lo que en realidad se involucra en la tesis de Feigl es que no existe ningún fenómeno estrictamente privado, exclusivamente subjetivo. En efecto; a su juicio, los científicos actuales "are radically opposed to the admission of *purely sujective* factors or data". No parece haber razón "to assume the existence of *absolutely* private mental states" (MP, pp. 18, 81). Las consecuencias de esta tesis para una concepción de la persona como *mismidad* (Heidegger), como aquel ser que dispone libremente de sí en orden a su autocomunicación, no escaparán al atento lector. Vid. *infra*, nota 137.

[20] MP, pp. 53-58.

definibles sobre la base de los términos teoréticos de la física?" Aunque la cuestión, en el presente estado de la investigación científica, "permanece aún indecisa", el pronóstico personal de Feigl, "por supuesto intrépido y arriesgado", es que "el futuro progreso científico la decidirá afirmativamente". La teoría de la identidad defiende, pues, que "las leyes básicas del universo son exclusivamente físicas".[21]

A resultas de la doble ecuación apenas reseñada (mente = cerebro; cerebro = realidad física), surge a renglón seguido casi espontáneamente el cotejo hombre-ordenador. Según Feigl, "si por pensar se entiende la función que se pone en marcha con unas premisas de entrada y que culmina en unas conclusiones de salida", y "si por sentir se entiende lo que los behavioristas entienden, entonces es concebible a la postre que haya estructuras mecánicas artificiales... que se comporten completamente como si tuvieran pensamientos y sentimientos". No obstante, precisa nuestro autor, "en lo que toca a la vida mental de los robots..., no puedo creer que sean capaces de desplegar todas (o casi todas) las características del comportamiento humano, a no ser que estuviesen hechos de las proteínas que constituyen el sistema nervioso, en cuyo caso ya no presentarían problema".[22]

Feigl opina, como es natural, que su teoría de la identidad tiene muchas ventajas. Pero, con admirable probidad intelectual, no oculta los puntos débiles de la misma, localizables, al menos según él, en dos eventos mentales para los que la neurología no tendría explicación plausible hoy por hoy: la naturaleza de la memoria, sobre la

---

[21] MP, p. 107. Recuérdese que esta última reducción (biología=física) no es necesaria para sostener la primera (mente=cerebro); si "el progreso científico" al que apela Feigl la revelase infundada (y hay materialistas emergentistas que, como veremos, no la admiten), no por ello se demostraría falsa la tesis central de la teoría (la identidad mente-cerebro).

[22] MP, p. 56; la dificultad para proceder a la identificación hombre-máquina no sería, pues, de principio; más bien atañe al proceso de fabricación del robot (?).

que las teorías ofrecidas por el materialismo son "hasta el momento bastante dudosas",[23] y el surgimiento con el hombre de la dimensión ética.[24] Si además se comprobase fehacientemente la autenticidad de ciertos fenómenos parapsicológicos, "se plantearía entonces el problema, extremadamente difícil, de cómo ajustar cuentas con tales hechos mediante una teoría científica".[25]

En cualquier caso, estamos por fortuna lejos del fatuo dogmatismo de los cientifismos clásicos. Se espera que la neurología y la física del futuro lleguen a un completo esclarecimiento de las zonas de sombra aún presentes en la teoría de la identidad y en su corolario del reduccionismo fisicalista; de no ser así, la teoría habría de abandonarse, puesto que *su validez pende,* en definitiva, *de una verificación empírica* que sólo las ciencias experimentales pueden conferirle. "La tesis propuesta depende de suposiciones empíricas, científicas. Sólo el futuro desarrollo de la psicofisiología decidirá si tales suposiciones son sostenibles." De ahí que dicha tesis "no cierre las puertas a opiniones filosóficas alternativas sobre las relaciones de lo mental con lo físico".[26] Con otras palabras, la teoría de la identidad se presenta a sí misma como lo que Popper llama, con maliciosa ironía", "el materialismo prometedor"; la teoría hoy no es demostrable, pero probablemente lo será mañana.[27]

En suma, y recapitulando: según la teoría de la iden-

---

[23] MP, p. 112; no obstante, y atendiendo a las futuras posibilidades de la neurología, en este punto "we have good reasons to expect a successful solution".

[24] Feigl se excusa por no atender en su teoría a "los aspectos morales de la voluntad libre" (MP, p. 15).

[25] MP, p. 115.

[26] MP, pp. 115 s.

[27] Las apelaciones a una futura verificación de su teoría son constantes en Feigl (MP, pp. 58, 81, 83, 89-91, 98, 102, 112-116). F. J. Ayala no oculta sus reservas sobre la fertilidad de tales pronósticos; si el reduccionismo fisicalista no puede demostrarse hoy, "tiene poco peso reivindicar que dicha reducción podrá efectuarse en el futuro, ya que dichas afirmaciones... son simples expresiones de esperanza" *(Evolución,* Barcelona 1981, p. 491).

tidad: a) la mente y sus procesos y eventos son realidades *objetivas*[28]; b) idénticas a determinados procesos cerebrales, en el sentido de que los procesos mentales conocidos por intuición son los mismos procesos físicos conocidos por descripción neurológica; c) en vista de lo cual, a la postre sólo existe un tipo de realidad, explanable única y exclusivamente en términos de teoría física; d) el futuro de este constructo teórico será el que le dispense el progreso de la investigación científica, y más precisamente, la neurología.

Aunque a nuestro propósito basta por ahora con la simple exposición de la hipótesis de Feigl, es difícil resistirse a la tentación de sugerir al lector un cotejo crítico entre a) y c). ¿Tiene sentido la afirmación a) una vez que ha de ser cribada por la afirmación c)? Por mucho énfasis que Feigl emplee en convencernos del carácter *real* de lo mental, ¿no queda ese carácter real gravemente comprometido al señalarse seguidamente que *lo mental no cuenta con leyes funcionales y estructurales propias*, sino que sus leyes son las que imperan en cualquier ámbito de la realidad física? La realidad mental ¿es algo más que realidad *verbal*, a saber, que el conjunto de términos mentalistas referibles a una realidad puramente cerebral? Parece que no, puesto que los procesos y eventos *mentales* resultan ser los procesos y eventos *físicos* que tienen lugar en el cerebro. Y estando así las cosas, ¿logra la teoría de la identidad distanciarse suficientemente del conductismo, al menos en su forma de conductismo lógico?[29]

---

[28] Feigl no se cansa de insistir en este punto para distinguir su teoría tanto del conductismo como del epifenomenalismo: MP, pp. 84, 86, 90, etc.

[29] Para una crítica a Feigl, vid. THOMSON, J. J., "The Identity Thesis", en MORGENBESSER, S. (ed.), *Philosophy, Science and Method*, New York 1969, pp. 219-234; KRIPKE, S. A., "Identity and Necessity", en MUNITZ, M. K. (ed.), *Identity and Individuation*, New York 1971, páginas 135-164; YC; pp. 93-105. H. PUTNAM, en un escrito redactado en 1964 y recogido en su libro *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, 1975, p. 386, señala: "H. Feigl me informa que él mismo acaba de abandonar su bien conocida teoría de la identidad". Pero no se amplía esta lacónica referencia.

2. La de Feigl es una actitud propositiva, no polémica o demostrativa. Su tesis asume un aspecto más pugnaz en la obra ya citada de D. M. Armstrong,[30] quien además la rebautiza designándola como "teoría del estado central". Antes de exponer la versión que nos depara de dicha teoría, puede ser útil recapitular sucintamente la refutación que Armstrong hace del dualismo (y que será notablemente amplificada por Bunge).

Hay, en opinión de nuestro autor, dos clases de dualismo: el de Hume (la mente es un haz de percepciones, distintas del cuerpo aunque referidas a él; en todo caso *la mente no es una sustancia,* sino un conjunto de eventos o procesos) y el de Descartes (la mente es una *sustancia espiritual,* distinta del cuerpo aunque interactúa con él). El "bundle dualism" de Hume es singularmente frágil, al no poder justificar el carácter unitario de las experiencias mentales. ¿Cuál sería, en efecto, el principio unificador de las mismas? Añádase a ello que las experiencias no son capaces de existencia independiente; tienen que pertenecer a alguien o a algo, como las muecas sólo pueden serlo de un rostro y sería necio aseverar que puedan existir sin que exista éste. El único dualismo mínimamente atendible es, pues, el cartesiano: el hombre es un compuesto de cuerpo material y mente o alma (sustancia espiritual).[31] Contra tal teoría Armstrong esgrime dos objeciones fundamentales.

En primer lugar, ¿en qué consiste esa sustancia espiritual? "Nadie parece ser capaz de decir nada positivo acerca de ella, salvo que es la que posee los estados mentales". Estamos, pues, ante un concepto vacío. En segundo término, el hombre es un ser unitario; la experiencia y el lenguaje común dan fe de ello. El dualismo es insatisfactorio porque disuelve esa unidad y se muestra incapaz de dilu-

---

30 Vid. *supra,* nota 2. Feigl y Armstrong coinciden sustancialmente en lo tocante a las cuestiones que nos interesan aquí; las eventuales diferencias entre ambos son poco importantes a nuestro propósito.

31 MTM, pp. 5-22.

cidar la interacción mente-cuerpo. Tal interacción, en efecto, ha de pasar necesariamente por el cerebro; ahora bien, el dualismo cartesiano tendrá que sostener que hay una brecha entre la mente y el cerebro (de lo contrario *no* sería dualista) y que, no obstante, se da entre ellos una causalidad recíproca; para hacer compatibles ambas cosas, al dualista sólo le cabe o el recurso desesperado de la glándula pineal o la pura y simple postulación gratuita de una interacción que se produce milagrosamente, toda vez que no se conoce en el cerebro ningún punto de enganche con la hipotética mente.[32]

En resumidas cuentas: el dualismo fue defendible mientras no se supo de un dispositivo orgánico suficientemente refinado como para dar razón de la formidable complejidad del hombre; había entonces que imaginar algo no físico, no biológico, enigmático. Obviamente ya no es éste el caso; la era del dualismo ha tocado a su fin.[33]

Armstrong no hace figurar la teoría aristotélico-tomista del *anima forma corporis* en el catálogo de los dualismos. En su opinión, el lugar que le corresponde estaría más bien a medio camino entre el dualismo y el monismo: el hombre es (contra los dualistas) una única sustancia; pero dicha sustancia única "posee propiedades que trascienden aquellas de las que hablan los materialistas". Esta teoría viene a ser, pues, una suerte de emergentismo o "una teoría del atributo": "el hombre, sustancia única, individual y material, posee otras propiedades, no materiales", que son las que permiten hablar de *mente*.[34] Más adelante se verá el juicio que sobre el emergentismo emite nuestro autor.

---

[32] MTM, pp. 23-33. Súmese a estas dos dificultades una tercera (*ibid.*, pp. 30 s.): el dualismo no puede explicar el origen de la mente en un proceso evolutivo que es gradual, ontogenética y filogenéticamente. ¿Dónde, cuándo se produciría, en el curso de la gradación insensible que es la evolución, el orto de la mente?

[33] MTM, p. 121. Todas estas dificultades (y algunas más) serán urgidas de nuevo por Bunge, como pronto se verá.

[34] MTM, pp. 12, 37; otra alusión simpática a Tomás de Aquino, *ibid.*, p. 122.

A partir de aquí se puede emplear con Armstrong el mismo esquema expositivo seguido con Feigl: realidad de lo mental, identidad mente-cerebro, reducción de lo fisiológico a lo físico. En todos estos apartados Armstrong se muestra más analítico e incisivo que su correligionario; a ellos agrega en la segunda parte de su obra un análisis pormenorizado de los más importantes actos y procesos mentales. Pese a la relativa novedad que esta parte representa, a nuestro objeto interesa más su versión de los puntos que comparte con Feigl y que comentamos a continuación.

Sobre la realidad de lo mental, ya hemos citado al comienzo del capítulo una frase significativa: cuando el behaviorismo niega "la existencia de procesos mentales *internos*", para contentarse con reconocer meras *disposiciones* a obrar, va contra la evidencia, que testifica en favor de la realidad de dichos procesos y su incidencia causal sobre la conducta externa. Todavía más; es preciso adherirse a la existencia de *la mente*, y no sólo de los estados o procesos mentales, pues éstos pertenecen a aquélla. Recuérdese la refutación del *bundle dualism:* ha de haber una *sustancia* (independientemente de su naturaleza espiritual o material) que "sustente" los actos, "algo que es *postulado* para mantener unidos todos los acontecimientos singulares que nos notifica la introspección". En este sentido, el concepto de mente como sustancia sería un irrenunciable "concepto teorético".[35]

En lo tocante a la identidad mente-cerebro, las formulaciones de Armstrong son tan inequívocas como las de Feigl. "Los estados mentales no son sino estados físicos del cerebro"; "la mente no es sino el cerebro"; "el objeto de este libro es mostrar que no hay buenas razones filosóficas para negar que los procesos mentales sean procesos meramente físicos [que suceden] en el sistema nervioso

---

[35] MTM, pp. 56-72, 337.

central"; "la mente es simplemente el sistema nervioso central..., la mente es simplemente el cerebro".[36]

En todas estas aseveraciones está claro lo que se entiende por cerebro o por sistema nervioso central. No lo está tanto qué se entiende por *mente.* Para precisarlo, Armstrong declara que, cuando en su teoría se habla de la mente o de procesos mentales, no se está hablando sino del efecto de ciertos estímulos (físicos) dentro del hombre y de la causa de ciertas respuestas (a esos estímulos) dentro del hombre. "El concepto de estado mental es el concepto de lo que... es producido en un hombre por ciertos estímulos y de lo que, a su vez, produce ciertas respuestas". La ciencia, por su parte, añade que lo que media entre estímulos y respuestas es, de hecho, el sistema nervioso central o, "dicho más cruda y descuidadamente, pero más simplemente, el cerebro". En efecto, "hablando biológicamente, los procesos mentales son aquellos procesos que tienen lugar entre el estímulo y la respuesta. Su función biológica es hacer la respuesta más sofisticada y, por ende, más eficiente".[37] Y los estados resultantes de esos procesos son "estados físicos del cerebro", "aptos para efectuar una determinada clase de conducta", de suerte que "la conducta física sería la *expresión* de los estados mentales". Así pues, "la mente no es la conducta, sino la *causa* de la conducta", el medio por el que se adquiere capacidad para actuar físicamente sobre el medio.[38]

¿Cuáles son las virtudes de la identificación mente-cerebro que acaba de proponerse? Consisten en dar respuesta a las cuestiones que el dualismo dejaba irresueltas. La unidad e interacción mente-cuerpo, en primer lugar; puesto que la mente es el cerebro y el cerebro es una parte del cuerpo, resulta obvia tanto la unidad como la interac-

[36] MTM, pp. XI, 1-2, 73.
[37] MTM, pp. 78 s., 163.
[38] MTM, pp. 75, 82 s.; es de notar que puede haber estados mentales que causen no una conducta, sino otros estados mentales. Pero éstos terminarán abocando a la conducta, más o menos inmediata y directamente.

ción antes mentada. Igualmente obvia se revela la definición positiva y precisa de *lo que la mente es*. Por último, una concepción materialista de la mente no experimentará ninguna dificultad a la hora de explicar el cómo y el cuándo de su génesis en el proceso evolutivo.[39]

Consumada la caracterización fisiológica de la mente, el paso siguiente de la teoría es, como se recordará, la homologación fisiología-física. El avance en el conocimiento de las operaciones del cerebro y del sistema nervioso no sólo hace que "los fisiólogos se muestren cada vez peor dispuestos a pensar que hay un hiato entre la mente y el cerebro".[40] Tal avance, en opinión de Armstrong, suministra "una creciente evidencia" de que cualquier operación humana responde únicamente "a las leyes físicas, químicas y biológicas que gobiernan el resto de la materia orgánica"; pero sobre todo presenta como "crecientemente verosímil" que la biología sea "completamente reducible" a la química, la cual a su vez sería "completamente reducible a la física". En este punto Armstrong no teme resultar reiterativo: "parece crecientemente verosímil que todo suceso químico y biológico sea explicable en principio como una aplicación particular de las leyes de la física que rigen los fenómenos no químicos y no biológicos". Lo que equivale a afirmar que "el entero mundo explicado por la ciencia no contiene sino cosas físicas que operan conforme a las leyes de la física".[41] De donde Armstrong concluye: "¿qué es el hombre?... ¿No es sino un cuerpo material? ¿Podemos dar completa cuenta del hombre en términos puramente físicos?" He aquí la respuesta: "la mente no es sino el cerebro. Si el progreso científico corrobora este punto de vista, parece que el hombre no es sino un objeto material y no tiene sino propiedades físicas".

[39] MTM, pp. 75 s.
[40] MTM, pp. 32 s. Más adelante se comprobará, por obra de Eccles, Penfield y Sperry, la dudosa exactitud de esta apreciación.
[41] MTM, pp. 47-49. También más adelante las opiniones de Bunge y Popper cuestionarán la validez de este diagnóstico reduccionista.

Más escuetamente: "el hombre es uno con la naturaleza".[42]

Así las cosas, no hará falta agregar que Armstrong se define como decidido antiemergentista; rechaza resueltamente una diferencia cualitativa entre los niveles biológico y físico, y *a fortiori* entre el biológico y el mental-cerebral. Es decir, descarta que el cerebro (o, en general, la "sustancia material" que el hombre es) posea no ya propiedades inmateriales, sino incluso *propiedades no-físicas;* a Armstrong le parece inadmisible la idea de un cerebro operando a base de leyes que no puedan ser deducidas del *nomos* fisioquímico.[43] Sería sobremanera extraño —manifiesta nuestro autor— que *todas* las ciencias fuesen normadas por las mismas leyes (las de la física) salvo una: la psicología. Aunque en absoluto pueda tomarse en consideración la hipótesis de que *todas* las ciencias sean reducibles a la física *menos una,* tal hipótesis sería altamente improbable, no sólo porque contenga una excepción, sino además porque el objeto de esa ciencia excepcional (la mente) está funcionalmente conectado con una realidad incuestionablemente física (el cerebro).[44]

Por otra parte, si se admite la emergencia de propiedades *mentales* nuevas en el cerebro, no se ve —nota Armstrong— por qué no podría darse el mismo fenómeno de emergencia en cualquier otro sistema físico, siempre que alcanzase el grado suficiente de complejidad. Es, en efecto, arbitrario "asociar las leyes emergentes a un cierto grado de complejidad *sólo* de los sistemas biológicos"; tiene que poder extrapolarse la posibilidad de emergencia, por ejemplo, a las máquinas, esto es, a las realidades más

---

[42] Con estas frases se abre (p. 1) y se cierra (p. 366) el libro de Armstrong.

[43] MTM, pp. 37-48.

[44] MTM, pp. 50-52. Dar prioridad a este argumento (que Armstrong llama "the argument from the supremacy of physics") ¿no será privilegiar desconsideradamente a la ciencia sobre otras formas (religiosas, filosóficas) de analizar el asunto? Quizá, concede Armstrong; pero la experiencia demuestra que, a fin de cuentas, sólo la ciencia es capaz de obtener un consenso generalizado en cuestiones disputadas: "only science has settled disputed questions".

ostensiblemente *físicas*. Con lo que se cancela de nuevo la raya divisoria que el emergentista se afana por trazar entre biología y física.[45]

Por todo ello Armstrong no cree viable el emergentismo, que (en su opinión) termina siendo alcanzado por las mismas objeciones endosables al dualismo. La observación (emergentismo como forma solapada de dualismo) es muy sagaz; convendrá no perderla de vista cuando se exponga y critique, más adelante, la posición de Bunge. En cualquier caso, si realmente hubiese algo en el fenómeno humano no explicable plausiblemente en los términos de las leyes físicas conocidas hoy, nuestro autor preferiría pensar, antes que en problemáticos saltos emergentes, en "una refundición de la física", en "el descubrimiento de nuevas bases para la física".[46]

Por supuesto, Armstrong es consciente de que lo que está proponiendo en su libro es una hipótesis filosófica que ha de ser confirmada por la investigación científica; nos hallamos, pues, como en el caso de Feigl, ante una forma de "realismo prometedor".[47]

También al igual que Feigl, Armstrong no oculta la existencia de hechos que cuestionan la validez de su hipótesis: el problema de "los conceptos éticos", el dato de la creatividad intelectual y estética y (sorprendentemente) ciertos casos de telepatía, precognición y clarividencia, a su juicio suficientemente contrastados como verídicos. Todos estos hechos no se explican "desde la plataforma de la física tal y como la conocemos hoy"; la teoría de la identidad tiene el deber intelectual de "considerarlos cuidadosamente". "Es concebible que se demuestre imposible desentrañar tales actividades humanas o en términos de leyes emergentes... o por una refundición de la física.

[45] MTM, pp. 358-361.
[46] MTM, pp. 47, 85.
[47] MTM, p. 85; cfr. *ibid.*, pp. 357 s., 360 s., 364.

En ese caso, el materialismo del estado central habría resultado falso." [48]

3. La desenvuelta franqueza con que Armstrong se manifiesta acerca del carácter estrictamente físico del ser humano ("el hombre no es sino un objeto material y no tiene sino propiedades físicas") autoriza a esperar de él una postura menos circunspecta que la de Feigl en el tema de la analogía hombre-máquina. En efecto, así es. A la cuestión de en qué difiere la conducta de una máquina autorregulada de la conducta humana guiada por un propósito, la respuesta es: "simplemente en la complejidad colosalmente mayor" de esta última. De forma que "no es preciso estipular una distinción *tajante*" entre ambas conductas, porque una y otra no requieren sino "mecanismos y estímulos ambientales de orden físico". En realidad —agrega Armstrong— la cibernética construye hoy máquinas que no sólo igualan, sino que duplican "un espectro creciente de logros humanos".[49]

Como se ve, la esperanza albergada por Turing de llegar a reproducir con robots cualquier tipo de conducta o actividad humana,[50] esperanza a la que ya Morin había concedido su *placet*, incrementa su credibilidad con el respaldo de los teóricos de la identificación mente-cerebro. Pero acaso la expresión actual más eufórica de esa esperanza se deba a D. M. Mackay.[51] Director de un departamento de investigación en la universidad inglesa de Keele,

---

[48] MTM, pp. 186, 357, 361 ss. Armstrong y Feigl no son los únicos fisicalistas a quienes preocupan los hechos parapsicológicos: a Turing (vid. *infra*, nota 50) le ocurría lo mismo.

[49] MTM, pp. 252 s., 357; aunque aún no se ha producido ningún artefacto capaz de creatividad intelectual o estética, cabe esperar (he ahí otra muestra del "materialismo prometedor") la aparición en cualquier momento de "a machine that will exhibit ingenuity".

[50] TURING, M. A., *Computing Machinery and Intelligence*, "Mind", 1950, pp. 433-460. Descartes y La Mettrie ya se ocuparon del asunto, como es bien sabido. De creer a Popper (YC, pp. 4 s., 175, nota 6), los precedentes del mismo se remontarían nada menos que a Homero. Es de notar que la llamada "máquina de Turing" no es tal máquina, sino una teoría sobre la posibilidad de simular por medios físicos la actividad mental humana.

[51] *Brains, Machines and Persons*, London 1980.

su programa de trabajo se fija como objetivo "la exploración del funcionamiento del cerebro, considerado como un mecanismo físico para el procesamiento de información y el control de actividad", y opera con la hipótesis base de que "toda conducta humana tendrá un día una explicación mecánica"; hasta "podremos hallar un sustituto mecánico de las tomas de decisión racional-humana". La opinión del autor, según la cual estas premisas son conciliables con la antropología cristiana, podría tomarse como ejemplo del proverbial *humour* británico si no fuese porque una de las metas que se ha propuesto alcanzar con su libro es precisamente la *demostración* de tal compatibilidad.[52] De cualquier forma, las antedichas premisas merecen consideración —estima Mackay— desde que la electrónica revolucionó el mundo de las máquinas; éstas han alcanzado una sofisticación tal que imponen irresistiblemente la cuestión fascinante de si "no podrían un día rivalizar con (y hasta sobrepasar a) los seres humanos en todas sus capacidades".[53]

Sin necesidad de ir tan lejos, el que haya máquinas con habilidad para deducir conclusiones de premisas dadas ha pulverizado la resistencia a aceptar que ciertos procesos cerebrales sean puramente mecánicos y, por consiguiente, autoriza a establecer una estricta correspondencia en el nivel físico-mecánico entre la teoría de las máquinas y la ciencia del cerebro. El estudio de aquéllas puede iluminar el conocimiento de éste; en realidad el cerebro no es otra cosa que "una magna comunidad de innumerables microcomputadoras".[54]

Mackay cree demostrable *ya ahora* que toda realización lógica *que podamos especificar* está, en principio. al alcance de un ordenador. Las limitaciones de la máquina para simular la conducta humana derivan no de su índole mecánico-física, sino de nuestra limitada pericia para for-

[52] *Ibid.*, pp. 11 s., 83 ss.
[53] *Ibid.*, p. 60.
[54] *Ibid.*, pp. 66-73.

malizar simbólicamente todo lo que, como seres humanos conscientes, somos capaces de hacer. Si las pautas de conducta que deseamos ver reproducidas mecánicamente pudieran reducirse al juego de reglas precisas y explícitas, entonces se convertiría en un asunto rutinario introducir esas reglas en un programa y suministrarlo a una computadora, que lo ejecutaría fielmente. Así pues, "el último límite al poder de una máquina para remedar funciones humanas es el límite de nuestra habilidad para explicitar lo que es humano"; en este campo, la impotencia es nuestra, no de la máquina.[55]

Mackay se pregunta (y, llevadas las cosas hasta este punto, es una pregunta pertinente) si un ordenador podría o no ser considerado como "una persona artificial", "un agente consciente", "una autoconciencia". La respuesta es más matizada y cautelosa de lo que se esperaría del contexto. Tras señalar que no es a los cerebros a quienes se atribuye el pensar, sino a las personas que tienen los cerebros, y que sería insólito dispensar consciencia a autómatas mecánicos "en cuanto objetos físicos" (como lo es reconocérsela a los humanos en lo que tienen también de objetos físicos), Mackay resuelve la cuestión en los términos siguientes: así como ciertas operaciones de mi cerebro, en cuanto sistema físico, se corresponden con la experiencia *consciente* que yo tengo en cuanto agente personal, de modo análogo no habría por qué descartar que ciertas operaciones de la computadora, en cuanto sistema físico, se correspondan con la experiencia de un agente consciente, una suerte de "conciencia o persona artificial". "Esta es de hecho —sentencia nuestro autor— una cuestión abierta, y creo que no hay fundamento, ni filosófico ni religioso, para pontificar sobre ella de antemano." [56]

---

[55] *Ibid.*, pp. 49, 60-62. Esta reflexión parece estar directamente inspirada por la respuesta de Turing a la objeción de "la informalidad de la conducta" (la dificultad de plasmarla en fórmulas).

[56] *Ibid.*, pp. 55, 62-64.

La respuesta es harto sibilina. Si lo que con ella se pretende significar es que, a partir de un cierto grado de complejidad física, cabe presumir la existencia de un yo autoconsciente, estaríamos entonces ante la reformulación del postulado estructuralista: no hay dialéctica sujeto-objeto; sólo hay realidad objetiva a la que, eventualmente, pueden atribuirse rasgos subjetivos. La diferencia hombre-cosa, persona-naturaleza se desdibuja hasta el extremo de hacerse prácticamente imperceptible, lo que por lo demás ocurría también en la teoría de la identidad. ¿Es esto todo lo que el materialismo ofrece cuando especula con el problema mente-cerebro?

I

Identidad mente-cerebro: la versión del monismo emergentista

"La mente es una colección de funciones cerebrales... La idea de una entidad mental separada no sólo no está garantizada por los datos disponibles y los modelos psicológicos existentes, sino que choca frontalmente con las ideas más fundamentales de toda la ciencia moderna". "Yo rechazo la ontología fisicalista porque no cuadra con la variedad cualitativa de la realidad, y rechazo la epistemología asociada a esa ontología porque es demasiado ingenua y fantasiosa." [57] En estas dos frases programáticas se refleja diáfanamente una doble repulsa; la teoría de Bunge sobre el problema que nos ocupa va a emplazarse, en efecto, entre el dualismo, de una parte, y el monismo reductivo o fisicalista, de otra, configurándose como *materialismo emergentista. Materialismo*, por cuanto sigue manteniéndose —si bien con importantes retoques— la identidad mente-cerebro; materialismo *emergentista* porque, a diferencia del fisicalismo, se preconiza la ruptura de continuidad entre lo biológico y lo mental: las propiedades mentales *emergen sobre* las biológicas y son irreductibles a ellas (y *a fortiori*, a la esfera de la física o la química).

La crítica de Bunge al dualismo es de una dureza poco común, agravada en ocasiones por el tono, despectivo e hiriente; dado que es también inusualmente prolija y extensa, resulta instructivo, por lo que tiene de indicador de la posición materialista, examinar su anatomía con algún detenimiento.

Tras definir el dualismo como el sistema para el que "la mente es una entidad inmaterial donde ocurren todos

[57] BUNGE, M., *The Mind-Body...* (= MBP), pp. X-XI.

los estados y procesos mentales",[58] definición —como se ve— no singularmente brillante, Bunge revisa morosamente diez argumentos que, según él, constituyen la espina dorsal de la clásica apologética dualista [59]:

1) *El dualismo forma parte de la religión, en particular del cristianismo.* Falso, responde Bunge. La creencia en la inmaterialidad e inmortalidad de la mente humana es ajena al judaísmo y no era defendida por los primeros cristianos; no hay, pues, "incompatibilidad lógica" entre el materialismo y la fe cristiana.[60]

2) *El dualismo explica la supervivencia personal y la percepción extrasensorial.* Cierto, comenta Bunge, y lo hace sosteniendo la realidad de mentes desencarnadas (o "descerebradas", para ser más precisos). Lo malo es —añade nuestro autor— que semejante doctrina ni cuenta con un adarme de evidencia (como no sean "las fantasías de viudas" sobre sesiones espiritistas), ni se concilia con los principios elementales de la ciencia moderna.[61]

3) *El dualismo se conserva como un tesoro en el lenguaje ordinario.* En efecto, concede Bunge; multitud de expresiones coloquiales, prefilosóficas y precientíficas, rezuman dualismo.[62] Pero el lenguaje ordinario es la voz del

---

[58] MBP, p. 1; en otro lugar (p. 13) se añade otro rasgo definitorio del concepto dualista de mente: ésta sería una entidad separada (o separable) del cuerpo.

[59] MBP, pp. 10-16.

[60] Bunge se acerca, pues, a apreciaciones ya avanzadas por Armstrong —para quien Tomás de Aquino no era dualista— y Mackay —que cree conciliables fisicalismo y cristianismo—. En el próximo capítulo se comentará este punto de vista.

[61] De este argumento (incompatibilidad del dualismo con "la ciencia moderna") va a hacer Bunge uso masivo, como se verá en adelante.

[62] Los ejemplos exhibidos están, naturalmente, en inglés: "I have X in mind"; "I shall keep that in mind"; "he is out of his mind". Pero nada más fácil que encontrar casos semejantes en cualquier otro idioma europeo, lo que le hace decir a Bunge que "los lenguajes europeos están cargados con una solución preconcebida del problema [mente-cuerpo], a saber: el dualismo psicofísico". Hasta la misma expresión *mente-cuerpo* sugiere ya que "mente *y* cuerpo son dos entidades en pie de igualdad, *partners* de una empresa común" (MBP, p. XIV).

sentido común, que a su vez es "un sistema de mitos aceptados por una comunidad"; las teorías científicas sirven, entre otras cosas, para criticarlo, depurarlo y corregirlo o sustituirlo.

4) *El dualismo lo explica todo del modo más sencillo posible.* Así es, pero ¿a qué precio? Al de incurrir en burdas simplificaciones de la realidad, sentencia el filósofo argentino. De modo que son precisamente sus "virtudes domésticas" las que lo inhabilitan para el discurso científico, que ni sabe de panaceas explicativas ni considera la simplicidad como fianza indefectible de la verdad.

5) *La mente ha de ser inmaterial, porque la conocemos a través de una vía distinta a la usada para conocer la materia.* Pero, rearguye Bunge, las diferencias en el modo de conocer no delatan necesariamente diferencias en el modo de ser. Por lo demás, lo mental es hoy accesible (y observable) por medios semejantes a los utilizados con las demás realidades; un experto equipado con instrumentos idóneos puede detectar sucesos mentales que escapan incluso al autocontrol consciente.[63]

6) *Los predicados fenoménicos*[64] *son irreductibles a los puramente físicos; luego la mente ha de ser sustancialmente diferente.* Nuestro autor admite la premisa, pero rechaza la conclusión; la premisa infiere, en su opinión, tan sólo la existencia de "una diferencia cualitativa entre procesos físicos y biológicos, particularmente cuando éstos ocurren en el sistema nervioso", pero no la "existencia de una entidad mental separada". Con otras palabras, la pre-

---

[63] Bunge está induciendo aquí la ecuación mente-cerebro; el dualista más romo no dejaría de protestar contra esta manifiesta *petitio principii.*

[64] En la terminología de los teóricos de la identidad, aquellos predicados que recogen datos de la experiencia interna, de la autopercepción consciente.

misa depone en favor del materialismo emergentista, no ineludiblemente en favor del dualismo.

7) *Las neuronas se disparan digitalmente (puntual o discretamente). En cambio, lo percibido por nosotros es un continuum.* Bunge advierte que los sucesos mentales probablemente no ocurren en neuronas singulares o en grupos de escasos ejemplares, sino que son "cambios de estado en sistemas neuronales compuestos de millones o billones de neuronas". Y los físicos saben que, cuando se acumulan grandes números en un reticulado de eventos, lo que resulta es "un proceso cuasi continuo" que, a efectos prácticos, se considera "como continuo en el espacio-tiempo". Así, el ojo humano no se apercibe de ninguna discontinuidad en las imágenes proyectadas por una cinta cinematográfica, que es en realidad un conjunto de cuadros discontinuos.[65]

8) *Tiene que haber una mente que anime la maquinaria cerebral, porque las máquinas no tienen mente.* A este argumento se tornará de nuevo cuando se exponga la posición de Bunge frente al fisicalismo. Señalemos por ahora que la analogía cerebro-ordenador, de la que tanto uso se hace actualmente, le parece harto desafortunada. Nuestro autor observa muy atinadamente que el maquinismo vulgar no es sino "una sutil versión del dualismo psicofísico"; la dicotomía *hardware-software* (ferretería-programación) está deslizando subrepticiamente la sugestión del "genio (o *espíritu)* en la máquina".

[65] Seguramente el argumento (y, por ende, su eventual refutación) resulte más comprensible cuando lo veamos empleado por Eccles *(infra,* última sección del presente capítulo); dicho rápida y sencillamente, se trata de saber cómo explicar el carácter unitario de nuestra experiencia sensible, habida cuenta de que tiene su origen en una copiosísima multiplicidad de sensaciones "discretas". En todo caso, el ejemplo de la cinta cinematográfica supone lo que habría que demostrar: que el cerebro se basta y se sobra para unificar los datos sensibles, sin que haga falta una mente.

9) *Hay una amplia evidencia en favor del poder de la mente sobre la materia; por ejemplo, el movimiento voluntario y la planificación.* Lo que se llama "el poder de la mente" (o "causación descendente" o "interacción mente-cuerpo") no es otra cosa, contraataca Bunge, que "interacción entre sistemas neuronales o entre ellos y otros subsistemas del cuerpo". Todo lo que le ocurre al hombre es dilucidable *neurológicamente;* no hace falta recurrir a "una entidad superior no corporal" para dar cuenta de ello.[66]

10) *El dualismo coincide con el emergentismo en la hipótesis de que la realidad está vertebrada según niveles distintos.* Efectivamente, el dualismo es "el medio más vulgar" de estatuir un punto de vista emergentista. Pero por fortuna no el único, se apresura a añadir Bunge. Pues a tal fin es suficiente "un pluralismo de propiedades", sin necesidad de adherirse a "un pluralismo de sustancias". La forma de pluralismo propia del materialismo emergentista (una sola sustancia, pero muchas y dispares propiedades) siega la hierba bajo los pies de los dualistas psicofísicos al sostener, tan sólidamente como ellos pero a más bajo costo, "la variedad del mundo" y "las cualidades distintivas de lo mental".[67]

Tras la exposición y refutación de estos diez argumentos en pro del dualismo, Bunge consigna otros tantos en contra.[68] Son éstos:

1) *El dualismo es vacuo.* Primero, porque no puede dar una noción precisa de la realidad *mente.* Además, porque no explica la noción de correlación o interacción cuan-

---

[66] También este argumento se reiterará al exponer la posición de Eccles.

[67] Como se recordará, a Armstrong no le convence esta distinción entre pluralismo de propiedades y de sustancias; en su opinión, tal distinción es artificial y, por consiguiente, el emergentismo es una variante del dualismo (del pluralismo ontológico).

[68] MBP, pp. 16-21.

do afirma que mente y cerebro se correlacionan o interactúan. Esta falta de rigor sitúa al dualismo al margen de la ciencia: "el dualismo es una no-hipótesis".[69]

2) *El dualismo separa las propiedades y sucesos de las cosas a las que pertenecerían esas propiedades o sucesos.* Para la ciencia todo estado, proceso o suceso lo es *siempre* de algún ente *material*. Despegando las actividades mentales del cerebro, el dualismo contraviene esta regla científica.[70]

3) *El dualismo viola la ley de conservación de la energía.* ¿Cómo puede lo no físico (se pregunta Bunge) producir lo físico sin transgredir las leyes de la termodinámica? La interacción mente inmaterial-cuerpo material supone la creación o destrucción de la energía, en lugar de su conservación; por ejemplo, si un agente inmaterial moviese un cuerpo, se estaría liberando una energía que no procede de ese agente [71] y que, por tanto, tendría que ser creada para la ocasión.

4) *El dualismo rehúsa la evidencia acumulada en favor de las raíces moleculares y celulares de lo mental.* La propensión a adquirir tanto ciertas habilidades como ciertos desórdenes mentales es heredable; se transmite por

---

69 MBP, p. 5: "dualism is not scientifically viable. Hence it is unacceptable to a science-oriented philosophy". En otro de sus libros Bunge es igualmente categórico: "el defecto conceptual más obvio del dualismo es su imprecisión", que lo hace "incompatible con la ciencia" (*Materialismo y ciencia*, Barcelona 1981, p. 22).

70 Cfr. *Materialismo...*, pp. 22 s. Realmente la petición de principio es aquí clamorosa, pues se está ventilando precisamente si lo que llamamos *mente* es o no un objeto más de las ciencias de la naturaleza, que son las que se ocupan de "entes *materiales*".

71 ¿Y por qué un ente inmaterial no va a poder poseer (y consiguientemente transmitir) energía? Sólo porque se parte de la doble identificación *materia-energía, energía-materia.* Es decir, porque —como pronto nos dirá el propio Bunge— para nuestro autor sólo lo material es real y todo lo real es material. Sobre la compatibilidad del dualismo con los principios de la termodinámica, vid. YC, pp. 606 ss.; PENFIELD, *W.*, *El misterio de la mente...*, pp. 117 ss.

las moléculas del ADN. Nuestro rendimiento mental es muy sensible a los cambios metabólicos y hormonales. Todo lo cual depone en pro de la tesis de que "lo mental es una función del sistema nervioso central" y refuta aquella según la cual la mente sería "una entidad independiente". En pocas palabras, la neuroquímica y la psicofarmacología favorecen el materialismo, no el dualismo.

Como variantes de este argumento pueden considerarse reflexiones de este tipo: cuando un cirujano separa los dos hemisferios cerebrales, surgen dos autoconsciencias, *dos mentes;* si un cuchillo (entidad material) basta para multiplicar las mentes, difícilmente serán éstas entes inmateriales. "Si lo mental fuese inmaterial, sería imposible influir en ello por medios físicos, químicos o quirúrgicos. Toda vez que puede de hecho ser influido por ellos, incluso hasta el punto de su total destrucción, se sigue que lo mental no es inmaterial: simple ejercicio de lógica." [72]

5) *El dualismo conviene al creacionismo, no al evolucionismo.* Si la mente es algo inmaterial, sobrenatural e inmutable, no será afectada por el proceso evolutivo, ni a nivel filogenético ni a nivel ontogenético. Pero la biología y la psicología evolutivas han demostrado concluyentemente lo contrario. Luego el dualista puede ser creacionista, mas no evolucionista.[73]

6) *El dualismo no está en situación de explicar los desarreglos mentales sino como posesión diabólica.* Si la

[72] MBP, pp. 17, 84, 154. "De lógica *defectuosa*", debería apostillarse. Los datos aportados autorizan a concluir que lo mental *depende funcionalmente* de lo cerebral, no que lo mental *se identifique* lisa y llanamente con lo cerebral.

[73] Es éste uno de los argumentos favoritos de Bunge, a juzgar por la frecuencia con que lo emplea: MBP, pp. 18, 44, 46 s., 151; *Materialismo...*, pp. 23, 122, 131. A él podría aplicársele la observación de la nota anterior: lo que la evolución indica es que lo mental no se da independientemente de lo biológico. Por lo demás, que la fe creacionista sea compatible con el evolucionismo es cosa bien sabida por cualquier aprendiz de teología. Que lo sea también cierto tipo de dualismo nos lo mostrará más adelante Popper; vid. *infra*, nota 112.

mente es algo inmaterial, deberá ser inmune a lesiones cerebrales, a la acción de las drogas, etc. Sólo entes inmateriales podrán afectarla. El dualista que toma café para no dormirse es incoherente.[74]

7) *El dualismo es, en el mejor de los casos, estéril; en el peor, obstaculizador.* Dado que se cree con respuesta a todos los problemas y no se afana por estudiar el cerebro para entender la mente, el dualista no contribuye al progreso de la ciencia y hasta puede retardarlo, favoreciendo creencias supersticiosas o mágicas, como las referentes a la psicokínesis, la telepatía, la precognición, etc.[75]

8) *El dualismo no sabe responder a las seis cuestiones de la ciencia de la mente.* No dice *qué* es, *dónde* se ubica, *cuándo* surge, *de dónde* procede, *hasta cuándo* persiste, *por qué* existe. Luego el dualismo es "no científico".[76]

9) *El dualismo no es una teoría científica, sino un dogma ideológico.* Es "una opinión vulgar, establecida con palabras imprecisas y ordinarias"; "es parte de un fardo arcaico, negativo, prehistórico, ideológico".[77]

10) *El dualismo es incompatible con la ontología de la ciencia.* En todas las ciencias, de la física a la sociología, pasando por la biología, las *propiedades* son siempre posesión de concretas *entidades.* No así en el dualismo, para el

---

[74] Estamos ante una variante del argumento número cuatro.

[75] El argumento es retórico. En lo tocante a los fenómenos paranormales citados, Armstrong se expresaba con más prudencia, como se recordará.

[76] De nuevo la retórica. En el original inglés Bunge habla de *the six W's: what, where, when, whence, whither, why.*

[77] Cfr. MBP, p. 81: el dualismo es un "*asylum ignorantiae*. Tal vez haya sido inevitable hace diez mil años, cuando no había ciencia que explicase el mundo, pero ya no hay justificación para emplearlo ahora, en una época que pasa por ser la edad de la ciencia".

que las propiedades mentales se separan de toda entidad (material).[78]

En resumen, concluye Bunge, la partida contra el dualismo se salda con "un tanteo de veinte a cero". Ello no le impide confesar que es la teoría más popular *todavía hoy* entre filósofos, neurólogos y psicólogos de la altura de Popper, Toulmin, Kneale, Sherrington, Penfield, Sperry, Eccles, etc.[79]; constatación que no dejará de sumir al lector (aún bajo la impresión del "veinte a cero") en erráticas perplejidades, acrecentadas si cabe por el menguado peso específico de los argumentos barajados. Una cosa es que el dualismo sea repudiable (que lo es) y otra que se proceda a su desguace a tan bajo precio. En cualquier caso, una vez descalificada la tesis dualista, Bunge dirige sus dardos y marca sus distancias frente al materialismo fisicalista o reductivo.

La pieza de convicción que Bunge exhibe contra el fisicalismo es el hecho de la evolución. Los procesos evolutivos —de cuya realidad no es lícito dudar sin desacreditarse científicamente— son aquellos en los que "emergen cosas absolutamente nuevas, o sea, entes que poseen propiedades que no han existido antes". Nuestro autor sostiene, pues (y esta vez no se puede no darle la razón), que la realidad generada por la evolución se articula en múltiples "clases o niveles de entes", mientras que el materialismo reductivo ha de afirmar que no hay diferencias entitativas y que "en último análisis todo es físico".[80]

---

[78] Variante (o simple repetición) del argumento número dos. La razón valdría contra el dualismo de Hume, no contra el cartesiano, a no ser incurriendo en la consabida *petitio principii* de no conceder existencia real sino a la sustancia *material*. Vid. *supra*, nota 70.

[79] MBP, pp. 29-30; la lista de nombres es del propio Bunge. Cfr. además *Epistemología*, p. 137 (el dualismo "es la doctrina que enseñan... los eminentes neurofisiólogos Sherrington, Penfield y Eccles.. y el filósofo Sir Karl Popper"); *Materialismo...*, pp. 21-22 ("muchos filósofos modernos, así como diversos científicos..., han adoptado el dualismo psicofísico en alguna de sus versiones... Escuelas íntegras lo apoyan, por ejemplo el psicoanálisis").

[80] *Materialismo...*, pp. 44-46.

Por lo que toca a nuestro tema, el emergentismo entiende que, si bien la mente es el cerebro, "el cerebro difiere cualitativamente de cualquier otro sistema material, en particular de las computadoras", cosa que el fisicalismo negaba, al estimar que el sistema nervioso central es una entidad física diferente de las demás sólo en su grado de complejidad.[81]

Pero la teoría emergentista no se limita a interponer una disparidad cualitativa entre el cerebro y las demás entidades físicas. Afirma también que el sistema nervioso central es un biosistema *provisto de propiedades y leyes peculiares,* que rebasan no ya el nivel fisicoquímico, sino incluso *el de la biología general.* El cerebro humano es emergente respecto al ámbito mismo de la biosfera; y así una teoría de la mente tiene que poder dar razón, ante todo, de "la especificidad de lo mental", pero también ha de poder "distinguir al hombre de su pariente más próximo, el chimpancé".

"Los sucesos mentales son ciertamente emergentes respecto a los sucesos biológicos no mentales." Consiguientemente, la ecuación mente-cerebro es sometida por Bunge a un significativo retoque: "todo estado mental es un estado cerebral, pero no viceversa"; únicamente la actividad cerebral *específica* de ciertos sistemas neuronales es actividad *mental.*[82] En la medida en que el materialismo reduccionista se empecine en ignorar la textura diferenciada de la realidad, "está condenado al fracaso"; la estrategia propuesta por el fisicalismo a la ciencia "no es una estrategia de investigación fructuosa".[83]

---

[81] MBP, pp. 2, 6.

[82] MBP, pp. 8, 10, 15, 35. Cfr. *ibid.,* pp. 73 s.: "todo hecho experienciado introspectivamente como mental es idéntico a alguna actividad cerebral; he ahí la llamada teoría de la identidad psiconeural... Pero no toda actividad cerebral es mental". Para el fisicalismo, en cambio, la identidad mente-cerebro funciona en los dos sentidos: la mente es el cerebro y el cerebro es la mente.

[83] MBP, p. 215.

La aversión de Bunge a las posiciones fisicalistas se extrema al tocar la cuestión de las analogías hombre-máquina. En su opinión, cuando algunos neurólogos creen poder avanzar en su ciencia valiéndose de dichas analogías (tal era el caso de Mackay), cometen un grave error; ello equivale a ignorar las propiedades intransferibles de los sistemas neuronales, el carácter espontáneo de su actividad, su plasticidad, su creatividad. El abordaje de las estructuras cerebrales a través de las máquinas de Turing o las computadoras digitales es, en suma, "extremamente no realista, empobrecedor y erróneo". ¿Puede alguien proponerse seriamente diseñar un robot "que suspire por la libertad, que experimente autocompasión o indignación moral?" [84]

Según se ha visto de pasada más arriba, el emergentismo se presenta como un "pluralismo de propiedades", no como un "pluralismo de sustancias". La tesis emergentista estima, en efecto, que sólo existe una única clase de sustancia, la materia, pero con aptitud para revestir propiedades rigurosamente diversas. Para comprender mejor lo que se implica en estos enunciados, es preciso apelar a la noción de sistema. Un sistema es una entidad compleja, cuyos componentes se relacionan de forma tal que la entidad se comporta como una totalidad unitaria y no como un mero agregado de elementos. Conforme a lo estipulado anteriormente sobre las diferencias cualitativas en que se articula la realidad, puede y debe hablarse de variadas clases de sistemas: hay fisiosistemas, quimiosistemas, bio-

[84] MBP, pp. 59-64; cfr. *ibid.*, p. 144: (la diferencia entre "tareas rutinarias" y "actos creativos" marca la frontera entre computadoras y cerebros humanos) 150: (ninguna máquina, por muy sofisticada que sea, es capaz de obrar según una conducta intencional elegida por ella misma) 161 s.: (las computadoras no piensan; en rigor, ni siquiera computan; es el sistema programador-computadora quien computa y "piensa") *Epistemología*, p. 144: (para distinguir a un hombre de un robot "bastará proponer un problema moral. Un ser que entienda un problema moral y lo resuelva sin recurrir meramente a su almacén de convenciones sociales no puede haber sido íntegramente programado").

sistemas, psicosistemas... Los sistemas poseen propiedades de dos clases: resultantes y emergentes. Será resultante la propiedad poseída por el sistema porque es posesión de alguno de sus componentes. En cambio, propiedad emergente es aquella que posee el sistema sin que se dé en ninguno de sus subsistemas o piezas básicas. Mientras que el fisicalismo sólo admite la existencia de propiedades resultantes, el emergentismo defiende la existencia de propiedades que, si bien enraizadas en (y precedidas por) las de los componentes, las rebasan constituyendo una novedad. En fin, todo sistema genuino ha de estar provisto, al menos, de *una* propiedad emergente.[85]

Apliquemos estas nociones a nuestro asunto. El cerebro es el biosistema al que pertenecen todos los sucesos, estados y procesos mentales. Son tres las hipótesis diseñadas para explicar el funcionamiento del cerebro. Según la primera, o "neuronismo", las múltiples operaciones mentales corresponderían a neuronas singulares. La hipótesis "holista" supone, por el contrario, que es *todo* el cerebro el responsable de *todos* los estados mentales. Entre ambas hipótesis se sitúa la que Bunge cree preferible, el "sistemismo": el cerebro es "un sistema de subsistemas u órganos especializados" que se encargan de las diversas funciones. La propiedad emergente más destacada del entero sistema cerebral es *la plasticidad*, esto es, su aptitud para la autoprogramación y autoorganización, debida al hecho de que la conectividad intercelular es variable, no está fijada de antemano y para siempre. De la plasticidad derivan todas las cualidades irreductibles del cerebro humano (lo que, en una palabra, denominamos *mente)*; en efecto, dado el formidable número de combinaciones sistémicas e interconexiones celulares posibles en el caso del cerebro humano, es posible cubrir con ellas todo el espec-

---

[85] *Epistemología*, pp. 101 ss.; 119 ss; MBP, pp. 32 ss. Nada de esto es nuevo (ni Bunge pretende que lo sea); vid. arts. "Emergente", "Sistema", "Sistémico", en FERRATER, J., *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid 1980[2].

tro de fenómenos mentales sin recurrir a la mítica explicación dualista.[86]

Así las cosas, a la pregunta de qué es la mente, la respuesta de Bunge reza: "la mente no es un ente separado del cerebro o paralelo a él o interactuante con él... La mente es una colección de actividades del cerebro o de algunos de sus subsistemas [contra el dualismo]... Propiedad emergente que sólo poseen los animales dotados de sistemas neuronales plásticos de gran complejidad" [contra el fisicalismo]. A tenor de tales formulaciones ha de reproponerse el impropiamente llamado "problema mente-cuerpo"; no se trata, en efecto, del problema de las relaciones entre lo mental y lo somático, sino del de la interacción entre distintas partes del sistema nervioso, o entre dicho sistema y el resto del cuerpo.[87]

¿Cuáles son las ventajas de la teoría sobre la mente que se acaba de exponer? Bunge enumera las siguientes:[88]

1) Rechazando la misteriosa sustancia espiritual, sin negar por ello la realidad de los hechos mentales, "el materialismo emergentista es más concorde con la ciencia que el dualismo o el materialismo reductivo".

2) El materialismo emergentista se libra de la vacuidad que caracteriza al dualismo; permite hablar de los fenómenos mentales sobre una sólida y precisa base biológica, de forma que "el vocabulario mentalista... comienza a cobrar sentido neurofisiológico". A resultas de lo cual "la psicología deviene neurociencia". El ejemplo con que Bunge ilustra estos asertos merece ser transcrito: "por ejemplo, mejor que decir que el amor colorea nuestros razonamientos, podemos decir que el hemisferio cerebral

[86] MBP, pp. 49-58.

[87] *Materialismo...*, pp. 119 s.; *Epistemología*, pp. 140 s.; MBP, páginas 83-88.

[88] MBP, pp. 21-25; *Materialismo...*, pp. 119 s.; *Epistemología*, páginas 150 s.

derecho actúa sobre el izquierdo, y que las hormonas influyen en los sistemas neuronales pensantes".

3) A diferencia del dualismo, el materialismo emergentista no separa los estados y sucesos de las cosas, adecuándose así a la ontología de la ciencia contemporánea, para la cual toda propiedad, suceso o estado lo son siempre de "alguna cosa material".[89]

4) El materialismo emergentista concuerda con la psicología y la neurofisiología evolutivas, al admitir de buena gana (o mejor, al demandar) la maduración paulatina del cerebro y la conducta.

5) El materialismo emergentista cuadra con la biología evolutiva, dando razón del carácter gradual de la formación de la mente a lo largo del árbol filogenético.

6) El materialismo emergentista, reconociendo la condición emergente de lo mental, se opone a la brutal nivelación que el materialismo fisicalista dicta contra lo real. De otro lado, responde a las seis cuestiones que el dualismo dejaba irresueltas *(the six W's)*.

"Ninguno de los rivales del materialismo emergentista puede alardear de tan importantes apoyaturas, directas e indirectas, científicas y filosóficas", concluye Bunge. "Ninguno de ellos promete ser tan fértil teórica y experimentalmente." El es "la fuerza filosófica conductora que está detrás de la psicología fisiológica, la psicofarmacología y la neurología".

---

[89] Vid. *supra,* notas 70 y 78; es de notar (por enésima vez) el círculo vicioso en que incurre pertinazmente Bunge. Que el concepto bungeriano de mente se adecúe a los presupuestos de la ciencia experimental será una ventaja si se conviene en que la mente no sea más que lo que son otros objetos de investigación científica: *realidad puramente material.* En el fondo, ¿no será nuestro autor menos emergentista de lo que dice ser? La contumaz obstinación con que se empeña en hacer pasar a la mente por las horcas caudinas de la ciencia (experimental) es indicio de, por lo menos, un reduccionismo *epistemológico.*

Una cuestión ha estado sobrevolando la precedente exposición y debe ser abordada sin más dilaciones: ¿cuál es la idea de materia con la que opera este materialismo? Tras advertirnos de las transformaciones históricas sufridas por el concepto y del carácter no necesariamente definitivo de lo que actualmente se piensa de él, Bunge señala que "los entes materiales no han de identificarse con los objetos masivos, ni menos con los macizos o sólidos". Es material "un objeto que puede estar por lo menos en dos estados, de modo que sea apto para transitar de uno a otro". Lo material se define, pues, por la mutabilidad, la habilidad para el cambio. "Todo ente material es cambiable, cuando menos en lo tocante a su posición respecto de otros entes materiales." [90]

Supuesto este concepto de lo material, podemos aventurar un paso más y preguntarnos por el concepto de *realidad*. "Un objeto es real si, y solamente si, influye sobre, o es influido por, otro objeto, o está compuesto exclusivamente de objetos reales". Por otra parte, "sólo los objetos materiales pueden actuar los unos sobre los otros". De donde se sigue que "todos los objetos materiales son reales" y que" un objeto es real (o existe realmente) si, y sólo si, es material". A decir verdad, y desde una perspectiva estrictamente materialista, "no podemos decir que existe la materia"; existen más bien "los objetos materiales individuales, y tan sólo ellos". La tesis en la que convergen todos los materialismos asevera que "el mundo está integrado exclusivamente por objetos materiales, aunque no necesariamente físicos". Y como "la ciencia fáctica investiga sólo objetos materiales (o concretos) y no reconoce ningún objeto inmaterial", sólo la ontología materialista "armoniza con la ciencia contemporánea". [91]

---

[90] *Materialismo...*, pp. 28 s., 34 ss.

[91] *Ibid.*, pp. 37 ss. Permítaseme insistir en la sospecha de reduccionismo epistemológico a que dan pie estas afirmaciones (vid. *infra*, nota 101): como hiciera ya el estructuralismo, aquí se están identificando sin más *lo científico* y *lo real*.

A la luz de estas definiciones de materia, realidad y materialismo, se esclarece la teoría de la mente propuesta por Bunge y la argumentación con que trata de acreditarla. Nuestro autor consigna francamente su carácter hipotético: "el materialismo emergentista no es *propiamente* una teoría; ...es más bien una *hipótesis programática*". No puede ser, en realidad, otra cosa: "es demasiado nuevo en la ciencia de la mente para ser más que una fe [¡sic!] y un programa. Pero es una fe razonable, antes que un dogma infundado. Y es un programa prometedor, antes que un dispositivo para desalentar la investigación". Así pues (descontada la sobretasa de retórica añadida a estas frases), la propuesta de Bunge se inscribe en la misma línea de realismo prometedor en que lo hacían Feigl y Armstrong. Se debe aún ajustar cuentas con "problemas filosóficos clave" (para los que "la mayoría de los materialistas carecen de respuestas satisfactorias") si se quiere convalidar definitivamente la hipótesis. Tales problemas se refieren principalmente al mundo de la cultura y de los valores éticos y, según Bunge, han sido o bien soslayados o bien ventilados simplísticamente desde las posiciones materialistas.[92]

Quien revise desapasionadamente las páginas que el propio pensador argentino les dedica,[93] comprobará que esas cuestiones tampoco obtienen demasiadas luces del materialismo emergentista. Particularmente decepcionante se revela lo que Bunge denomina pomposamente "concepción materialista de los valores" y su noción de libertad. En cuanto a ésta, tras proponer con envidiable naturalidad una monumental tautología ("voluntad libre es la volición con una elección libre del objetivo"), rechaza que el acto libre

[92] MBP, pp. 22 s., 218; *Materialismo...*, pp. 6 ss. Cfr. *ibid.*, p. 121: "el materialismo emergentista o sistémico no resuelve el problema mente-cuerpo de una vez por todas... Nuestra teoría es un andamiaje extremadamente general... Incumbe a neurocientíficos y psicólogos el abordar uno a uno los numerosos problemas particulares agrupados bajo la rúbrica *problema mente-cuerpo*".

[93] *Materialismo...*, pp. 141-187.

sea en absoluto "imprevisible"; muy al contrario, "ha de ser normable *(lawful)* ... y predecible *(predictable)*" si es cierto —como Bunge supone— que se trata de "un proceso neural".[94] Apreciaciones éstas que parecen devolvernos a la denostada galaxia fisicalista o mecanicista y que hallábamos antes en Wilson.

Con todo, y como se recordará (vid. *supra*, nota 84), es precisamente la aptitud para la ética uno de los criterios de demarcación entre el hombre y el robot enunciados por el mismo Bunge. Acaso por ello, y pese a las deficiencias apuntadas, hay algo en el emergentismo bungeriano que lo sitúa muy por encima de los materialismos reductivos: aquí el hombre aparece en su condición de ser único y superior al resto de los seres. Veamos algunas formulaciones en esta línea: "sólo los humanos son absolutamente creativos"; "el hombre es el único animal capaz de inventar mitos y teorías, de discutir acerca de ellos, de diseñar unos modelos de conducta y rebelarse contra otros"; "sólo los humanos tenemos autoconciencia"; "sólo los humanos podemos crear lenguaje"; "el hombre es el supremo creador y destructor de las organizaciones y funciones sociales"; "el hombre es único"; hay que batirse por "la libertad y creatividad del hombre", que "no es ni una máquina programable ni un animal condicionable a voluntad", sino "el único animal absolutamente creativo, el solo capaz de crear una ciencia de lo mental y de modelar su propia vida —para bien o para mal— a la luz de su conocimiento y su elección".[95]

En Bunge, pues, volvemos a toparnos por fortuna con aquel materialismo *humanista* del que hemos hablado en el primer capítulo, a propósito de Schaff, Garaudy y Bloch. A decir verdad, hay otro rasgo de su pensamiento que resulta menos atractivo, según hemos ido señalando al paso:

---

[94] *Ibid.*, pp. 141-154; MBP, pp. 183 s.

[95] MBP, pp. 169, 186, 201, 205, 207, 219. Compárense estas frases con las que figuraban al comienzo y al final del libro de Armstrong (*supra*, nota 42).

su marcado cientifismo, que le conduce a lo que se ha calificado más arriba (*supra,* nota 89) como "reduccionismo epistemológico" y a frecuentes argumentaciones circulares; sobre estos aspectos más discutibles de su postura se especulará en el próximo capítulo. En todo caso, hay dos cosas a tener finalmente en cuenta: a) por muy categórico y seguro de sí mismo que se muestre en sus formulaciones, Bunge no adjudica a su propuesta otra clasificación teórica que la de *hipótesis;* en última instancia se apela a la neurología para que autentifique su validez; b) ninguno de los "veinte tantos" marcados al dualismo son endosables a la antropología tomista; ésta seguramente no haría suyos ninguno de los diez argumentos que se atribuyen al dualismo (al menos en el modo en que Bunge los formula), ni tiene por qué sentirse aludida por los otros diez que beligeran contra él. De lo que se infiere que, descartado el monismo fisicalista, entre el monismo emergentista y el dualismo se daría una tercera opción que nuestro autor no ha contemplado, pero con la que habrá que confrontar en su momento las teorías que venimos reseñando sobre el problema mente-cerebro.

Diversidad mente-cerebro: El dualismo interaccionista

La recusación más enérgica de las teorías materialistas de la mente está hoy representada por la tesis del dualismo interaccionista. Sus fautores proceden tanto del campo filosófico (K. Popper) como del neurológico (W. Penfield, J. C. Eccles); esta disparidad de los respectivos puntos de partida no les impide llegar a idénticas conclusiones: la mente *no* es el cerebro; el cerebro no basta para dar razón de los fenómenos metales; hay en el hombre, amén de la estructura cerebral, otra realidad de naturaleza distinta, no orgánica, no material, a la que se debe el carácter único de lo humano.

1. La posición de Popper acerca del problema de la mente se remonta a 1967, año en que la ponencia con la que participaba en un congreso de filosofía de la ciencia formulaba por primera vez su doctrina de los tres mundos,[96] y ha sido fijada con suma nitidez últimamente en la obra ya citada, *El yo y su cerebro,* escrita en colaboración con Eccles.

Conviene no olvidar (como muchos de sus críticos han hecho) cuáles son las razones de fondo que inspiran a Popper en este asunto. A su juicio, "la desmitificación del hombre ha ido bastante lejos; incluso demasiado lejos". Contra esa desmitificación, equivalente en sustancia a una deshumanización, el creador del racionalismo crítico hace

[96] "Epistemología sin sujeto cognoscente", en POPPER, K., *Conocimiento objetivo,* Tecnos, Madrid 1974, pp. 106-146; cfr. *ibid.,* "Sobre la teoría de la mente objetiva", pp. 147-179.

suya la sentencia kantiana del hombre fin en sí mismo, ser hasta tal punto irreemplazable que "cada vez que un hombre muere, se destruye todo un universo". La creciente popularidad de los materialismos cerrados (en cuya lógica se incluía, como hemos comprobado, la equiparación hombre-máquina) preocupa hondamente a Popper por lo que en ellos pueda haber de potencial inhumanismo; de ahí que estime inaplazable indagar en su validez, oponerles una disyuntiva sólidamente fundada y devolver, en fin, al hombre el rasgo diferencial que lo destaca del resto de la realidad: la mente autoconsciente.[97]

Siendo éstos los móviles últimos de Popper y basándose su discurso —como se verá— en el hecho de la evolución, no extrañará que su línea de ataque se dirija exclusivamente contra las versiones fisicalistas del materialismo y que, por tanto, el monismo emergentista quede al margen del antimaterialismo militante profesado por el filósofo vienés.

Según Popper, la ciencia contemporánea impone al materialismo clásico su propia autosuperación. La física actual invita a abandonar la idea de que la materia sea una sustancia o una esencia; más que como una colección de *cosas,* el universo se nos aparece "como un conjunto interactuante de sucesos o procesos".[98] Las "cosas" poseen una estructura atómica, pero los átomos están hechos de una urdimbre tal que difícilmente se podría calificar de "material" o "sustancial". La visión determinista de la realidad, derivada del materialismo mecanicista y defendida desde Leucipo y Demócrito hasta Einstein, ha debido ceder el paso ante el indeterminismo de la mecánica cuántica; los sistemas físicos no son relojes que a veces pueden

---

[97] YC, pp. IX, 3-5. Que, no obstante, Popper esté muy lejos de una especie de linchamiento moral de los materialistas lo prueba el que recuerde a sus lectores que los grandes filósofos de esta filiación han sido (y lo son también hoy) "defensores de la ética humanista".

[98] Bunge rechazaría airadamente esta concepción; recuérdese que, según él, no se pueden separar los sucesos y procesos de *las cosas.*

parecer nubes, sino nubes que a veces parecen relojes. Físicos como Heisenberg no vacilan en afirmar que "la realidad objetiva se ha evaporado"; B. Russell observa ácidamente que "la materia, como el gato de Cheshire, se ha tornado cada vez más diáfana, hasta que no ha quedado de ella más que la sonrisa provocada presumiblemente por el ridículo de ver a quienes aún piensan que sigue allí".[99]

En todo caso, puntualiza Popper, si el materialismo alberga la pretensión de comprender y dilucidar toda la realidad en clave de leyes físicas, tal posición es incompleta y, por consiguiente, desechable. Contra ella se alza el hecho de la evolución, que implica el nacimiento de cosas nuevas, de "novedades reales" e "impredecibles", y no tan sólo de estructuraciones diversas de lo mismo. Al igual que Bunge (pero con anterioridad a él), Popper achaca al reduccionismo fisicalista una miopía interesada que le impide ver cómo la realidad se vertebra en tramos cualitativamente diversos. No es posible, pues, ser a la vez darwinista y fisicalista; el darwinismo "lleva más allá del fisicalismo".[100] El mundo físico no está cerrado sobre sí, no es autosuficiente ni único; hay que ir a una lectura de la realidad menos simplista y excluyente, más sofisticada y comprehensiva. A tal fin ha elaborado nuestro autor la teoría de los tres mundos.

Como antecedentes de la teoría debe recordarse lo que Popper entiende por "realidad". Las *cosas* (los cuerpos materiales) son innegablemente reales. Mas no sólo ellas: cualquier físico acepta hoy como reales las fuerzas, los campos de fuerza, las entidades resultantes de la desintegración del átomo, etc., *puesto que producen efectos empíricamente comprobables*. Serán, pues, *reales* todas aquellas entidades que "puedan actuar causalmente o interactuar con cosas materiales reales ordinarias", y ello aun-

---

99 YC, pp. 6 ss., 37 ss., 169.
100 YC. pp. 16 ss., 24 ss., 112.

que su *realidad* sea más abstracta (incluso meramente conjetural o hipotética) que la de las cosas ordinarias.[101]

Dada esta definición de lo real, hay un primer ámbito de realidad que se hace ostensible al observador: "las entidades del mundo físico —procesos, fuerzas, campos de fuerza— interactúan entre sí y, por tanto, con los cuerpos materiales. Así conjeturamos que son reales".[102] Eso sería lo que Popper denomina "el Mundo 1"; la interpretación fisicalista de la realidad opina, o bien que éste es *el único* mundo realmente existente, o bien —caso de que se den otros— que es un mundo completo en sí mismo, autoclausurado y autosuficiente, y que cualquier otra eventual realidad, o no interactúa con ésta en absoluto, o su actuación es irrelevante para ella.

Frente al fisicalismo, Popper propondrá como reales, además del Mundo 1, o universo de las entidades físicas, el mundo de los fenómenos mentales (estados de conciencia, disposiciones psicológicas, experiencias subjetivas, estados inconscientes), o Mundo 2, y el mundo de los productos de la mente humana, o Mundo 3. A éste pertenecen "las historias, los mitos explicativos, las herramientas, las teorías científicas, los problemas científicos, las instituciones sociales y las obras de arte". De tal enumeración resulta ya que ciertos objetos del Mundo 3 pertenecen también al Mundo 1; un libro, una escultura, un cuadro, son creaciones de la mente (Mundo 3), pero a la vez son también objetos físicos, cuerpos materiales (Mundo 1). En todo caso, los objetos del Mundo 3 (pertenezcan o no también al Mundo 1) son *reales* en el sentido antes estipulado: independientemente de su materialización o "incorporación", actúan o pueden actuar sobre el Mundo 1.

---

[101] YC, p. 11. Compárese esta descripción de lo real con la acuñada por Bunge: "un objeto es real si, y solamente si, influye sobre o es influido por otro objeto"; la analogía es por demás evidente. Sólo que Bunge antepone el adjetivo "real" al sustantivo "objeto", con lo que (según su costumbre) incurre en un proceso discursivo circular: sólo pueden ser reales las cosas materiales.

[102] YC, p. 41.

El ejemplo más claro tal vez sea el de una teoría científica; su aplicación "puede transformar la faz del mundo y, por consiguiente, el Mundo 1". Piénsese en lo que ha significado la teoría de la física atómica para Hiroshima; ya no es posible negar que son justamente los productos de la mente (objetos del Mundo 3) los factores más eficaces de una transmutación revolucionaria de la realidad física. Y ello también allí donde la teoría científica no conduce necesariamente a la fabricación de un objeto del Mundo 1; si es exacta y fértil, puede inducir por sí sola, sin ningún trámite material, corpóreo-físico, nuevos modos de comportamiento en (o sobre) los objetos del Mundo 1. Lo que significa, en fin, que *hay objetos reales que son "incorporales"*. Una vez surgidos de la mente, cobran una cierta autonomía, se objetivan y actúan con virtualidad propia, ya independiente de la mente que los forjó y de las entidades del Mundo 1 en que puedan alojarse incidentalmente. Hay incluso objetos tercermundanos (por ejemplo los números pares, impares y primos) que no son creados, sino *descubiertos* por la mente, que cuentan con una existencia "objetiva e incorporal" *previa* a ese descubrimiento, de forma análoga a como la cumbre del Everest preexiste a quien la escala. En suma: "los objetos del Mundo 3 son abstractos...; pero aun así son reales, pues constituyen herramientas poderosas para cambiar el Mundo 1".[103]

Vayamos ahora a la cuestión de la realidad del Mundo 2 (la mente, o la conciencia, y sus contenidos y experiencias subjetivos). Popper formula así su tesis de la existencia *real* del Mundo 2: "además de los objetos y estados físicos, conjeturo que hay *estados mentales* y que dichos estados son reales, ya que interactúan con nuestros cuerpos". Tal tesis plantea sin ambages el problema mente-cerebro (o cuerpo), "el problema psicofísico". Problema

---

[103] YC, pp. 44-54; *Conocimiento objetivo*, pp. 106 ss., 150 ss. Vid. la encarnizada crítica de Bunge al Mundo 3 popperiano en MBP, páginas 14 s., 169-173; *Materialismo...*, pp. 188-212.

tan importante para Popper que, según él, la filosofía occidental no ha hecho nunca otra cosa que urdir "variaciones sobre el tema del dualismo del cuerpo y de la mente".[104]

En rigor, cuanto se ha dicho sobre la realidad del Mundo 3 avanza ya una presunción favorable a la realidad del Mundo 2. En efecto, la interacción Mundo 3-Mundo 1 sólo es posible a través de la mediación de procesos mentales (entidades del Mundo 2). Luego la existencia real de "objetos tercermundanos" anticipa el carácter real del Mundo 2.

Una prueba adicional en favor de esa realidad deuteromundana se obtiene por la refutación de todas y cada una de las teorías que la desechan o la reducen a mera realidad del Mundo 1 (mente = cerebro).[105] A esa refutación se entrega Popper con una mezcla de minuciosidad crítica y fruición irónica, de la que no se libra tampoco la teoría de la identidad, pese a ser (según él) superior a todas las demás. Debido a su fisicalismo cerrado (siempre según Popper), esta teoría se refuta a sí misma al pretender, por un lado, basarse en razonamientos lógicos y al negar, por otro, realidad a las leyes de la lógica, esto es, al Mundo 3. Veamos por qué.

Para el fisicalista, las leyes lógicas existen sólo como estados o disposiciones *cerebrales* (como objetos del Mundo 1). Ahora bien, el que se pueda impugnar la validez de un razonamiento o se pueda descubrir el error de cálculo de una computadora significa que, al margen de los procesos cerebrales movilizados en el razonamiento o de los mecanismos físicos que efectuaron el cálculo errado de la computadora, *hay una entidad abstracta* (las leyes de la lógica) *que opera denunciando el error*, que es, pues, práctica y eficaz, que no está encarnada (esto es, que no pertenece al Mundo 1), pero que ejerce efectos causales sobre el Mundo 1 (acusando, por ejemplo, la disfunción de la

---

[104] YC, p. 41; *Conocimiento...*, p. 147.
[105] YC, pp. 58-112.

computadora). Estas normas lógicas no son entidades o propiedades físicas, pero *repercuten en objetos físicos;* son, por tanto, *reales.*

Precisamente por eso, concluye Popper, el materialismo fisicalista cerrado no podrá nunca formular una teoría *materialista* de la lógica. Dicho de otro modo: si el materialismo sustenta su tesis sobre argumentos racionales (¡lógicos!), se volverá contra sí mismo, se suicidará especulativamente, puesto que ha de conceder que las normas lógicas, "desde la perspectiva materialista, aparecen como una ilusión" ayuna de realidad. Así pues, "puede que el materialismo sea verdadero, pero resulta incompatible con el racionalismo", al vetarse a sí mismo una demostración lógica.[106]

En el fondo, agrega Popper, el defecto radical, incurable, de la teoría de la identidad es su obstinación en repudiar el principio darwiniano del salto cualitativo entre lo físico y lo mental. La teoría se limita, en efecto, a ensanchar el ámbito de lo físico para abarcar en él lo mental; practica un boquete en la clausura del Mundo 1 para introducir en él a la mente; una vez ésta dentro, ciega el agujero y asiste impasible a la fagocitosis de la recién llegada. La homologación mente-cerebro ignora el hecho de la evolución; es simplemente postulada; no es, ni puede ser, científicamente probada[107]; no se atiene al nervio genuino de la entera cuestión, a saber, al problema de "si las actividades mentales del cerebro no son más que una

---

106 YC, p. 92; véase el fingido diálogo entre un interaccionista y un fisicalista, *ibid.*, pp. 87-92.

107 Detengámonos en este punto, porque afecta también a Bunge: los futuros resultados de la neurofisiología "en el mejor de los casos... podrán mostrar un estrecho paralelismo entre los procesos cerebrales y los mentales; mas semejante cosa no apoyaría a la teoría de la identidad más que al paralelismo... o incluso al interaccionismo". En efecto, según el interaccionismo, toda actividad mental supone una actividad cerebral: ¿cómo elegir entonces empíricamente entre las dos explicaciones posibles, la interacción o la identidad? (YC, p. 112).

Con esta observación Popper restablece el principio de demarcación epistemológica entre argumentos físicos y meta-físicos, principio repetidamente transgredido por Bunge (como lo será luego por Eccles).

parte de sus actividades físicas". Popper no se priva, finalmente, de acuñar un irreverente epitafio para la denostada teoría: "una doctrina que sólo se puede sostener recurriendo a elaboradas evasiones no es mucho mejor que un camelo".[108]

Como alternativa al paradigma del fisicalismo cerrado, nuestro autor patrocina el dualismo interaccionista en los términos enunciados más arriba: además del Mundo 1 (la realidad física), existen los Mundos 2 y 3 (la realidad subjetiva que llamamos *mente,* y sus productos, incorporados o incorporales); esos tres mundos interactúan recíprocamente, están conectados por una tupida malla de relaciones causales de carácter bidireccional (el Mundo 1 actúa efectivamente sobre los Mundos 2 y 3; éstos actúan efectivamente sobre el Mundo 1).[109] La mente, "el yo consciente", no es un artefacto de la ideología cartesiana, sino que "constituye una experiencia universal de la humanidad, digan lo que digan los anticartesianos contemporáneos". Lo que se exhibe como relativamente nuevo en la historia de la filosofía es justamente el fisicalismo cerrado, la reducción del Mundo 2 al Mundo 1, o la admisión puramente verbal de un Mundo 2 realmente irrelevante e inofensivo.[110]

Las cuestiones que ahora se plantean, a tenor de cuanto antecede, son dos: cómo ha surgido la mente (o el yo, o la conciencia) y cuál es su naturaleza.[111]

"La materia muerta... ha producido... la mente humana, la conciencia humana de sí." Desde su fidelidad al evolucionismo darwinista, Popper ve en la mente una realidad emergente incubada bajo la presión de la selección natu-

[108] YC, pp. 109, 112; cfr. *ibid.*, pp. 223-225.

[109] YC, pp. 54 ss.

[110] YC, p. 175. Todos los pensadores importantes "fueron dualistas interaccionistas, hasta Descartes inclusive"; *ibid.*, p. 170.

[111] Es de notar que Popper se abstiene deliberadamente (lo mismo hará a continuación Eccles) de usar el término *alma,* dado que en varias lenguas despierta fuertes resonancias religiosas *(ibid.,* p. XI) y se asocia por añadidura con la idea de inmortalidad *(ibid.,* pp. 113 s.), en la que Popper no cree, como se verá.

ral: "la mente es *precisamente* el producto causal de la materia autoorganizada". Aunque tal producto represente un salto cualitativo respecto de sus precedentes biológicos, el proceso evolutivo llega hasta él gradualmente: "¿cómo llegó a existir la conciencia? Creo que la respuesta principal que podemos suministrar... es la respuesta 'por grados'". En sus diálogos con Eccles, cuando éste le apremia para que precise más la respuesta y le sugiere como disyuntiva un creacionismo trascendente ("un origen sobrenatural... del alma"), Popper se ratifica en la posición evolucionista: "desde un punto de vista evolutivo, considero la mente autoconsciente como un producto emergente del cerebro".[112]

Con todo, nuestro autor conviene enfáticamente (coincidiendo con Monod) en que la teoría evolutiva no es una *explicación,* sino una *constatación.* "Deseo hacer hincapié sobre lo poco que se dice cuando se afirma que la mente es un producto emergente del cerebro. Prácticamente [este aserto] carece de valor explicativo y apenas equivale a algo más que poner un signo de interrogación en un determinado lugar de la evolución humana".[113] En realidad, agrega Popper generalizando esta observación, hemos de habituarnos a aceptar que, en nuestro mundo, "casi todo lo que es muy importante ha de quedar esencialmente inexplicado"; la ciencia y el pensamiento consiguen, a lo sumo, "arañar la superficie", pero "en última instancia, todo queda sin explicación; especialmente todo cuanto se refiere a la existencia".[114] Estas frases, que contrastan espectacularmente

---

[112] YC, pp. 12, 232, 492 s., 621 ss.; *Conocimiento...*, pp. 266 ss. A la vista de estos textos, el aserto de Bunge (un dualista ha de ser creacionista y no puede ser evolucionista, *supra,* nota 73) se revela infundado.

[113] YC, p. 622. Otros textos que reiteran la misma idea: *ibid.*, páginas 629, 634; *Conocimiento...*, pp. 73, 223 s., 236 ss.

[114] YC, p. 622. Posición a la que se suma el célebre epistemólogo BATESON, G., *Espíritu y naturaleza,* Buenos Aires 1981, p. 24: "la ciencia nunca prueba nada... A veces *mejora* las hipótesis y otras veces las refuta, pero *probarlas* es otra cuestión... Nunca podremos reclamar haber alcanzado un conocimiento definitivo de nada".

con el maximalismo cientifista de Bunge, son tanto más dignas de ser consideradas cuanto que provienen de un notabilísimo filósofo de la ciencia. Con ellas Popper (opuesto, a fuer de buen darwinista, al reduccionismo ontológico) se opone igualmente (con una coherencia que se echa de menos en Bunge) a todo reduccionismo epistemológico.

Pero vayamos ya a la segunda cuestión acerca de la mente, la tocante a su naturaleza. A decir verdad, las reticencias albergadas por Popper sobre el valor explicativo de la teoría evolucionista, y de la ciencia en general, para escudriñar "todo cuanto se refiere a la existencia", proceden de una opción epistemológica previa, consistente en negarse a tomar en consideración las cuestiones de tipo *qué es*, y en nutrir muy serias reservas sobre la credibilidad de las "explicaciones últimas" o "esencialistas". "Las preguntas del tipo *qué es* nunca son fecundas. Están ligadas a la idea de esencias... y, por tanto, a la influyente filosofía que he denominado 'esencialismo' y que considero errónea."[115]

Frente a las explicaciones esencialistas, Popper entiende que el método científico ha de especular (y contentarse) con "explicaciones conjeturales", comprendiendo como tales las que no pretenden agotar la cuestión, apurarla hasta lo último (lo que sólo sería viable si se gozase de una intuición de las esencias), sino aproximarse a ella, iluminarla hasta donde lo permitan nuestros alcances, sosteniendo la conjetura en tanto no aparezca otra mejor.[116] En verdad, el esencialismo y la explicación última quedan definitivamente fuera de juego si nos percatamos de que siempre será lícito interpelar con un *porqué* a toda propuesta teórica, con lo que ésta deja de ser *eo ipso* explicación última. "Toda explicación es en cierto sentido intelectualmente insatisfactoria, dado que... ha de partir de ciertas conjeturas

[115] YC, p. 112; *Conocimiento...*, pp. 20 ss., 78 s., 180 ss.
[116] YC, pp. 192 ss.; Popper ha dedicado a este problema su libro *Conjectures and Refutations*, London 1969[3]; vid. sobre todo las páginas 116-141.

definidas y estas conjeturas mismas se utilizan como suposiciones inexplicadas a fines de explicación."[117]

Supuestas las precedentes acotaciones de orden epistemológico, se comprende que Popper no albergue la esperanza de que se alcance algún día una respuesta exhaustiva al problema mente-cerebro. Si Bunge estaba persuadido de que dicho problema es perfectamente soluble,[118] su colega europeo considera "improbable" que "llegue a resolverse".[119] No obstante, pueden darse al menos dos pasos seguros en orden al esclarecimiento del mismo: la aseveración de la realidad del yo (la mente *es* el yo autoconsciente) y un ensayo de descripción de sus trazos más característicos.

Respecto a la realidad del yo consciente, valdrían las mismas consideraciones que avalaban la de la mente. Popper la cree además sólidamente confirmada por la experiencia subjetiva que cada cual posee de sí mismo. Somos conscientes no sólo de estar vivos, sino además de "ser un yo". "Somos conscientes de su identidad a lo largo de considerables períodos de tiempo", incluso a través de la renovación del material celular somático.[120]

Más aún; pese al veto antes impuesto a toda definición esencialista, en lo que toca a la naturaleza del yo, Popper se muestra dispuesto a hacer ciertas concesiones. "Aunque me opongo al esencialismo, ...creo en algo que se podría denominar la naturaleza del yo cuasi esencial (o cuasi sustancial)". Y ello porque experimentamos la realidad de un centro responsable de autocontrol, que es autorreflexivo,

---

[117] YC, p. 622; *Conocimiento...*, p. 183. Cfr. PÉREZ DE LABORDA, A., "Con Popper en busca de explicación", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 1982, pp. 43-62.

[118] MBP, p. 1.

[119] YC, p. IX; cfr. *ibid.*, pp. 42 s.: en este asunto "es poco probable que se llegue a alcanzar una comprensión plena"; "el ideal de comprensión plena [de este problema] ha de ser abandonado". Ni siquiera, estima Popper *(ibid.*, pp. 34 s.), podrá explicarse nunca en detalle el funcionamiento del cerebro humano; ésa era también la opinión de Monod *(supra*, cap. 2, nota 19).

[120] YC, p. 114.

consciente de sí mismo como persona; en este sentido se puede decir que "nos experimentamos a nosotros mismos como una *esencia*".[121] Por lo demás, agrega Popper, y teniendo presente que ni siquiera sabemos qué es la materia, a nadie debería extrañar que no sepamos qué es la mente o el yo; las denuncias de Armstrong y Bunge ante la ausencia de una definición *positiva* de la mente (en el supuesto de que fuese algo distinto del cerebro) no impresionan en absoluto a nuestro autor,[122] quien juzga que, de todas formas, aunque no sepamos nada acerca de su esencia, sí sabemos bastante acerca de su estructura y propiedades. El yo o la mente, según Popper, es una entidad: a) dinámica, autoconstructiva; b) encarnada (si bien trascienda de algún modo lo biológico-corpóreo); c) autoconsciente (aun cuando no sea identificable sin más con la conciencia).

El yo es una entidad dinámica. La conciencia del yo despierta en el contacto con los tús circundantes; el tú sería "el espejo en el que se refleja el yo", en el que contemplamos nuestro propio yo. Por eso tanto la teoría kantiana del "yo puro" (un yo que estaría dado antes y al margen de la experiencia) como la cartesiana del yo cogitante y solipsista son, en opinión de Popper, rechazables. El yo se autoconstituye como resultante no sólo de disposiciones innatas, sino "de la experiencia, especialmente de la experiencia social". En consecuencia, "hay que aprender activamente... la tarea de ser una persona". Y ello se logra en el contacto estrecho, permanente, con el Mundo 2 de otras personas y con el Mundo 3 del lenguaje. "Antes que nada, he de aprender a ser yo mismo, y aprenderlo frente al aprendizaje de lo que no soy yo".[123]

El yo es una entidad encarnada. "No veo razones para creer en un alma inmortal o en una sustancia psíquica que exista independientemente del cuerpo", confiesa Popper.

---

121 YC, p. 119, nota 2; pp. 165, 621.
122 YC, p. 196.
123 YC, pp. 125 s., 479.

Más bien habría que adherirse a lo contrario: "un bebé es un cuerpo... *antes* de que llegue a ser una persona, una unidad de cuerpo y mente". Hay "una ineludible base física" de la integridad e identidad de la mente o el yo "que parece centrarse en nuestro cerebro".[124] Ahora bien, el yo trasciende en cierta medida lo puramente corporal; con el tiempo aprendemos que podemos pasarnos sin determinados órganos corporales, "que nuestros cuerpos no son imprescindibles..., que no podemos identificar sencillamente nuestro yo con nuestro cuerpo".[125] Aunque el nexo yo-cerebro sea sólido, hay hechos que deponen en contra de una relación "demasiado estrecha y mecánica"; por ejemplo la ablación de porciones considerables del córtex sin que se produzcan daños sustanciales en las funciones mentales más importantes[126]; el que todos sepamos que "somos *uno* o *una*" sin que haya "una parte definida del cerebro que corresponda a este yo uno". Todo parece indicar, prosigue Popper, que es el yo quien posee un cerebro, y no el cerebro quien posee un yo. Todavía más: "como decía Platón, la mente es el timonel"; el yo "es el ejecutante cuyo instrumento es el cerebro"; "pienso que el yo, en cierto sentido, toca el cerebro del mismo modo que un pianista toca el piano o que un conductor acciona los mandos de un coche".[127]

---

[124] YC, pp. 164, 130.

[125] YC, p. 132. "Nuestros cuerpos no son imprescindibles": formulación desdichada y que, de tomarse a la letra, contradiría lo que se ha dicho antes sobre la inviabilidad de "una substancia psíquica que exista independientemente del cuerpo". Lo que seguramente quiere decirse es que no nos es imprescindible una integridad corporal *total*.

[126] YC, p. 134. Es curioso: Bunge utilizaba la cirugía para borrar la distinción mente-cerebro; Popper se sirve de ella para confirmarla. He ahí una buena muestra de lo necesario que resulta en nuestro tema un escrupuloso respeto al principio de demarcación epistemológica. Transitar sin solución de continuidad de lo empírico a lo metafísico conduce a discrepancias tan pintorescas como la que acabamos de reproducir.

[127] YC, pp. 135, 557. Ya lanzado por la pendiente de las reminiscencias platónicas, Popper se recrea en la suerte sin rebozo: "el modelo de un conductor en un coche... o del espíritu en la máquina es muy grosero, aunque puede tomarse como modelo de la interacción

En suma, aunque el yo sea una entidad ineludiblemente encarnada, todo el universo de sentimientos, opciones, acciones tendentes a objetivos no utilitarios, creaciones estéticas, cogitaciones abstractas, etc., es inexplicable para un discurso fisicalista o biologista; "sea cual sea la explicación [de tales fenómenos]..., ésta no puede ser física"; "la conciencia humana del yo trasciende todo pensamiento puramente biológico".[128]

El yo es una entidad autoconsciente. El "mayor milagro" del entero proceso evolutivo, estima Popper, es la emergencia de lo que él denomina "la conciencia plena", esto es, la conciencia "capaz de autorreflexión". Ya en los animales pueden detectarse ciertos niveles de conciencia (basados no en teorías abstractas, sino en la memoria), pero en comparación con el de la conciencia humana son inmensamente rudimentarios. De forma que "lo que consideramos la conciencia plena del yo no se puede atribuir a los animales". Desde su probada beligerancia darwiniana, Popper sugiere ("como conjetura salvaje") que la conciencia humana ha fraguado "a partir de cuatro funciones biológicas: el dolor, el placer, la expectativa y la atención". Sobre todo la atención, o "curiosidad". Recordándonos algo ya indicado por Gehlen, nuestro autor señala cómo en los animales la atención está inexorablemente dominada por móviles biológicos o fisiológicos ("un animal que huye sólo ve líneas de escape, y uno que tiene hambre sólo ve posibles ocasiones de hallar algo que comer"); en cambio en el hombre la atención (o la curiosidad) "es un acto de la voluntad".[129]

Con todo, y puesto que la conciencia no es una línea continua (se ve interrumpida regularmente; por ejemplo,

---

entre... el Mundo 1 y el Mundo 2" *(ibid.*, p. 547); "la idea (socrática y platónica) de la mente como piloto de un barco, el cuerpo", es "un símil que considero excelente y adecuado en muchos sentidos" *(ibid.*, página 119).

[128] YC. pp. 162 ss.

[129] YC. pp. 143 ss., 501 ss.

a causa del sueño), no cabe identificar yo y conciencia. "Hay partes inconscientes del yo" o un "yo inconsciente", que es en gran medida "disposicional" y, por lo menos parcialmente, "físico". De cualquier forma, Popper conjetura que hay algo así como "una memoria-productora-de-continuidad" (a distinguir de "la memoria de aprendizaje") que, soldando entre sí las experiencias conscientes, traza una especie de "trayectoria espacio-temporal" del yo que garantiza a éste su autoidentidad.[130]

Resumiendo; en el marco de una concepción trinitaria de la realidad (discutible, sobre todo, en lo pertinente a la existencia autónoma del llamado Mundo 3), el dualismo interaccionista de Popper rechaza la reducción fisicalista del hombre, incluida la patrocinada por la teoría de la identidad mente-cerebro. En el ser humano habría, a más del cerebro y distinto de él, *la mente*, entidad inmaterial *pero no desencarnada ni desencarnable*, gestada en la matriz de una evolución que da origen a realidades nuevas, no reducible a sus antecedentes, sino emergente respecto a los mismos. Hasta aquí, la antropología popperiana no dista mucho del emergentismo de Bunge, salvo en la adscripción a la mente del adjetivo "inmaterial", lo que no sería sino una discrepancia *de nomine* (no se ve que Popper pueda negar la capacidad de la mente para experimentar cambios, con lo que satisfaría la definición que Bunge da de lo material). Mas donde el modelo antropológico de Popper se revela nítidamente como *dualismo* en el más inveterado sentido del término (justificando así la declarada hostilidad de un monista como Bunge) es en la descripción de la relación mente-cerebro, concebida como relación puramente dinámica y extrinsecista. El deslizamiento hacia el platonismo probablemente sea algo más que una mera cuestión de imágenes descriptivas (piloto-nave, músico-instrumento, conductor-coche) y no puede perderse de

[130] YC, pp. 146 ss.

vista a la hora de emitir un juicio de valor sobre el conjunto de la teoría popperiana.

2. Mientras Popper exploraba la vertiente filosófica del dualismo interaccionista, J. C. Eccles (figura eminente de la actual neurología) va a refrendarlo desde la fisiología y anatomía cerebrales. A ello le incita la constatación de que las cavilaciones de los filósofos materialistas en torno al tema mente-cerebro operan con una información "burda y anticuada" de éste que "les lleva al error". Eccles no pretende suplantar ni reducir al silencio a estos filósofos; trata tan sólo de informar sobre el estado actual de los conocimientos neurológicos en los que debería basarse toda teoría filosófica seria acerca de la naturaleza de la mente.[131]

A decir verdad, la neutralidad de que hace gala esta declaración de intenciones no va a ser mantenida durante mucho tiempo. Eccles nos notifica muy pronto su acuerdo con la teoría popperiana de los tres mundos y, consiguientemente, con la tesis en ella implicada del dualismo interaccionista. Sólo en dos puntos se registran discrepancias entre el filósofo y el neurólogo: la emergencia del yo consciente (Popper, según acabamos de ver, la explica conforme a la ortodoxia darwiniana, por mutaciones graduales; Eccles apela a un factor trascendente, el creacionismo) y su inmortalidad (negada por Popper y defendida calurosamente por Eccles).[132]

Prescindiendo de estas diferencias, la contribución de Eccles consistirá fundamentalmente en suministrar a Po-

[131] YC, pp. 253 s.

[132] Estas divergencias se ponen de manifiesto en la tercera parte de YC, que recoge una serie de diálogos entre los dos coautores. Eccles teme que, si se hace de la mente "un derivado del cerebro", a la postre no escapará al destino del materialismo fisicalista *(ibid.*, p. 628). En cuanto al problema de la superviviencia, Popper declara que "la idea de continuar por siempre me parece... aterradora"; Eccles, por su parte, se resiste a admitir que la vida humana sea "simplemente un episodio de la conciencia entre dos olvidos" *(ibid.*, p. 625).

pper la cobertura empírica precisa o, mejor aún, en señalar cómo la neurología contemporánea cauciona su punto de vista y desautoriza el de los diversos materialismos cerrados.

La hipótesis barajada por Eccles supone que el yo o la mente autoconsciente (Mundo 2) interactúa con el cerebro (Mundo 1) mediante determinadas estructuras de éste: los "módulos abiertos". Se entienden por tales ciertas agrupaciones de neuronas ubicadas en el hemisferio dominante, pero estrechamente imbricadas con las restantes estructuras cerebrales, cada una de las cuales operaría como "una unidad de radio transmisora y receptora", cuyas señales recoge la mente controlándolas, interpretándolas, seleccionándolas e integrándolas unitariamente. La mente interactuaría *directamente* sólo con esos módulos abiertos, pero por su trámite ejercería una influencia sobre los demás, pudiendo incluso provocar su apertura. Es de notar que la interacción así descrita es recíproca: la mente actúa sobre los módulos neuronales; éstos a su vez actúan sobre aquélla, que deviene así *receptora,* y no sólo activadora, de las señales e impulsos cerebrales. En cualquier caso, los módulos abiertos serían la región fronteriza por la que el Mundo 1 confina (y simultáneamente se comunica) con el Mundo 2 y viceversa.[133]

Ahora bien, ¿cuáles son los hechos que afianzan la existencia de una mente autoconsciente, inmaterial, no identificable por tanto con el cerebro, aunque interaccione con él? Eccles señala los siguientes:

En primer lugar, está *el carácter unitario de las experiencias del yo consciente.*[134] Los órganos sensoriales —vista, oído y tacto principalmente— emiten señales al sistema nervioso central. Tales señales constituyen de hecho un mo-

---

133 YC, pp. 410-416; añádase que semejante región fronteriza es sumamente fluida, habida cuenta de la capacidad de la mente para "abrir" módulos cerrados mediante los módulos ya abiertos.

134 YC, pp. 405, 539 s., 575; éste era, como vimos, el séptimo argumento *pro dualismo* aducido y refutado por Bunge.

saico de miríadas de elementos puntuales. En el caso de la visión, la fragmentación indescriptible de la imagen retiniana es recompuesta "de un modo totalmente misterioso" en la percepción consciente. Nadie —estima Eccles— ha sido capaz de explicar "cómo se arma de nuevo, después de que haya sido despiezado en la retina, un cuadro o un paisaje" que evidentemente percibimos como un todo. En el cerebro "no encontramos células que respondan a algo así como, digamos, todo un rostro". Lo mismo ocurre con la percepción auditiva o táctil; también en ellas se da, de un lado, la multiplicidad de fragmentos infinitesimales y, de otro, la unidad enigmáticamente recompuesta de lo que el sujeto percibe.

Las teorías fisicalistas de la mente no pueden —en opinión de Eccles— justificar recurriendo al cerebro "esta capacidad de integrar en una imagen coherente los dispersos acontecimientos neuronales", puesto que no hay "ningún medio neurofisiológico" habilitado para este trabajo. Las hipótesis de "células abuelas", o de "homúnculos" encargados de tal actividad, son demasiado ridículas para ser tomadas en serio. "Es la mente autoconsciente la que realiza este increíble ensamblaje" de "escudriñamiento global", mediante el cual se pasa de "la imagen punteada" (centro de recepción de datos) a "la imagen integrada" (centro de percepción consciente).

Con bastante anterioridad a Eccles, otro insigne neurofisiólogo, C. Sherrington, había llamado también la atención sobre este problema. Podría aventurarse *a priori*, sugiere Sherrington, que el cerebro estuviese estructurado piramidalmente, de suerte que sus miles de millones de neuronas convergiesen en una cúspide donde reinase "una última célula nerviosa pontifical", "la célula clímax de todo el sistema de integración". Pero la observación empírica no ofrece nada de esto, sino todo lo contrario: en vez del sistema autocrático de la célula pontifical, lo que se

constata en la exploración neurológica es "una democracia millonaria".[135]

En segundo término, Eccles arguye en favor de la realidad de la mente desde *el problema del movimiento voluntario y de la toma de decisiones.* "¿Cómo puede el deseo de un movimiento muscular poner en marcha sucesos nerviosos", productores de ese movimiento? O con otras palabras: "¿cómo el pensamiento puede llevar a la acción?" Los muchos experimentos realizados para indagar en los dispositivos por los que un ser humano toma decisiones arrojan hoy un saldo decepcionante; *no* hay explicación meramente neurofisiológica; no hay ningún factor inmanente a la maquinaria neuronal que sea determinante en orden a la ejecución de un simple movimiento voluntario, y tanto menos a la toma de decisiones. La hipótesis que parece imponerse es, pues, la de la existencia de una mente autoconsciente apta para actuar sobre los mecanismos cerebrales y responsable de las decisiones dictadas a éstos. En todo caso (y éste es un argumento válido *al menos* contra el conductismo), Eccles afirma estar ya convincentemente demostrado que los movimientos voluntarios se pueden iniciar libremente con independencia de factores *exclusivamente* cerebrales.[136]

Está, en fin, *el hecho de la disparidad temporal entre los acontecimientos nerviosos y la experiencia consciente,* el desfase entre el tiempo físico y el tiempo psíquico. Los experimentos de Libet muestran que la percepción consciente "no tiene lugar en el mismo instante en que el mensaje neuronal llega a la corteza cerebral". Hay en ciertos

---

[135] Vid. el texto de Sherrington en THORPE, W. H., *Naturaleza animal y naturaleza humana,* Madrid 1980, p. 308. La hipótesis que aquí rechazan Eccles y Sherrington era repudiada también por Bunge, bajo el nombre de "neuronismo".

[136] YC, pp. 310-331, 407. La sensación de incapacidad, de impotencia para realizar movimientos, típica de los sueños, se explicaría porque en ese momento mente y cerebro están desconectados *(ibid.,* página 418). También éste era uno de los argumentos (el noveno) recogidos y desechados por Bunge al exponer las razones del dualismo.

casos "un período de incubación", como si el sujeto necesitase tiempo para encajar el dato transmitido en el cuadro de su experiencia consciente; pero hay también casos en que la percepción se anticipa, ocurriendo "hasta 0,5 segundos antes del desencadenamiento de los sucesos neuronales". Todo lo cual indica, en opinión de Eccles, que es preciso desechar la teoría de la identidad; de estar ella en lo cierto, la puesta en marcha de actividad neuronal en el córtex habría de producir *simultáneamente* la experiencia consciente.

En esta misma línea, más espectacular aún es el impresionante cambio de ritmo que una situación de emergencia induce en la percepción del tiempo físico. Eccles narra detalladamente una experiencia de este tipo vivida por él mismo en un accidente de tráfico. "En emergencias agudas, el tiempo parece transcurrir a cámara lenta... La mente autoconsciente es ahora capaz de hacer más lento el transcurso del tiempo, de modo que parezca tener más tiempo para tomar decisiones acerca de la emergencia." Se trata de algo no explicable mediante la acción del cerebro, pues "los sucesos cerebrales, *per se*, no pueden cambiarse en su decurso temporal". La explicación ha de estar en "la capacidad de la mente autoconsciente... de hacer trampas con el tiempo" para poder responder más ajustadamente a las demandas de la situación.[137]

No es preciso extenderse en otros datos aportados por Eccles, contra la teoría de la identidad y en favor del dua-

---

[137] YC, pp. 282, 595 s. Al margen de que estos hechos prueben o no la realidad de la mente, es oportuno reproducir la reflexión que dichos hechos sugieren a Mountcastle, el cual cuestiona la persuasión de Feigl (*supra*, nota 19) de que no hay fenómenos mentales *privados*: "En el nivel de la sensación, las imágenes de ustedes y las mías son virtualmente las mismas, siendo fácilmente identificables mediante descripción verbal o reacción común. Más allá de eso [en el nivel de la percepción consciente], cada imagen se une a una información experimental... que hace que cada uno de nosotros sea exclusivamente privado. A partir de esta totalización compleja, cada uno de nosotros construye en un nivel superior de experiencia perceptiva su propia y personalísima visión interior" (citado por Eccles, YC, pp. 308 s.).

lismo interaccionista: el análisis de la memoria consciente,[138] la explanación de las funciones lingüísticas,[139] el estudio (fascinante) de la repercusión sobre la mente de las lesiones cerebrales, ya globales, ya parciales,[140] etc. La conclusión es que "la hipótesis dualista-interaccionista... posee la ventaja de su gran poder explicativo" al dar buena cuenta de problemas no solubles desde las hipótesis fisicalistas; "reintegra a la persona humana los sentimientos de asombro, misterio y valor"; y, en fin, "es científica, ya que se basa en datos empíricos, siendo objetivamente contrastable".[141]

Esta última observación de Eccles justifica el que se le pueda aplicar también a él una advertencia que ya le ha sido hecha a Bunge: la necesidad de que, en todo este asunto, se respete la línea de demarcación entre ciencia empírica y teoría metafísica. La neurología no puede probar el monismo, declaraba Popper con toda razón; por lo mismo (y aunque eso ya no lo haya dicho Popper) tampoco puede probar el dualismo. Lo que puede es, a lo sumo, emitir un *nihil obstat* en favor de uno u otro sistema (¿o acaso de los dos?). El entusiasmo apologético de Eccles convierte ese *nihil obstat* en prueba apodíctica, con lo que se hace reo del mismo pecado de cientifismo que hemos denunciado en los monistas.

3. Con todo, tampoco debe ignorarse que no es Eccles el único neurólogo ilustre que se declara partidario de la distinción mente-cerebro; en esa misma posición se sitúan W. Penfield y R. W. Sperry.

Una de las cosas más sorprendentes del libro de Penfield[142] acaso sea su confesión de que comenzó a estudiar los mecanismos cerebrales dando por sobreentendida la teo-

---

138 YC, pp. 424 ss.
139 YC, pp. 332 ss.
140 YC, pp. 349 ss., 375 ss.
141 YC, pp. 420-422.
142 *El misterio de la mente...* (la versión original apareció en 1975, un año antes de la muerte de su autor).

ría de la identidad. "A lo largo de mi carrera, tanto yo como otros científicos hemos luchado para demostrar que el cerebro explica la mente"; "a través de toda mi carrera experimental y de investigación, adopté el supuesto... de que las actividades de los centros superiores y los estados mentales son una y la misma cosa. He aquí la tarea científica adecuada para un neurofisiólogo: tratar de probar que el cerebro explica la mente, y que la mente no es más que una función del cerebro".[143]

Sin embargo, la acumulación de evidencias empíricas obtenidas en observaciones directas del cerebro humano (de cuya técnica es pionero), fue apartando a Penfield de esta hipótesis inicial e incitándolo a sostener que, además del cerebro, existe la mente; que ésta y aquél no se identifican. "Durante todo el tiempo que dediqué a este problema, no encontré ningún indicio de acción, por parte de un mecanismo cerebral, que explicara la acción de la mente." Al dilema propuesto por su maestro Sherrington (¿consta el hombre de dos "elementos fundamentales" o de uno?), Penfield responde, pues, con toda convicción: "tras un esfuerzo de varios años por intentar explicar la mente basándome tan sólo en la acción cerebral, he llegado a la conclusión de que es más simple (y más lógico) aceptar la hipótesis de que nuestro ser consta de dos elementos fundamentales... Porque estimo que no será posible nunca explicar la mente basándome en la acción neuronal dentro del cerebro..., me veo impelido a optar por la propuesta de que nuestro ser ha de explicarse sobre la base de dos elementos fundamentales".[144]

Un primer hecho que Penfield esgrime en pro del dualismo mente-cerebro está relacionado con los ataques epilépticos; cuando éstos inciden sobre el mecanismo cerebral

---

[143] *Ibid.*, pp. 15, 141. Como es sabido, la estrategia científicamente correcta es la reduccionista, que tiende a explicar el fenómeno de la forma más simple. Otra cosa es que se asuma el reduccionismo por principio, en cuyo caso "se convierte en un vicio" (BATESON, p. 203).
[144] *Ibid.*, pp. 117 s.

superior, no por ello cesan las funciones moto-sensoriales, pero el paciente deviene un autómata. Lo que obra en ese estado revela, en opinión de Penfield, "lo que el cerebro puede hacer sin la mente"; este autómata humano no alcanza a tomar decisiones, ni a efectuar simples registros en la memoria, ni experimenta sentimientos estéticos, ni se produce creativamente; todas estas operaciones serían, pues, "funciones de la mente". Pero sí puede el epiléptico ejecutar movimientos, continuar una acción iniciada anteriormente, repetir pautas estereotipadas de conducta. En todo caso, "ninguna de las acciones que atribuimos a la mente pueden iniciarse mediante la descarga epiléptica o la estimulación eléctrica"; si se diera un mecanismo neuronal apto para realizar lo mental, cabría esperar que se delatase con la activación epiléptica o eléctrica. "Pero debe aceptarse que nada de eso ocurre." [145]

Otro hecho a tener en cuenta sería el llamado fenómeno de "la doble consciencia". Cuando el electrodo del neurocirujano lo estimula, el paciente puede vivenciar un doble flujo de consciencia: es consciente de hallarse en un quirófano y es consciente *a la vez* de una secuencia retrospectiva de su pasado, que ahora se presencializa con indecible nitidez y realismo. Puede, además, comentar con el cirujano la yuxtaposición de ambos flujos. La mente del paciente en tal situación "sólo puede ser algo enteramente aparte de la acción neuronal refleja".[146]

Está, en fin, el hecho de que un niño, que al nacer está dotado de un sistema nervioso activo y de unos reflejos innatos (es decir, de un cerebro preprogramado), ya en el curso del primer mes puede fijar selectivamente su atención, volcándola en lo que más le importa y desdeñando lo res-

---

[145] *Ibid.*, pp. 71-83, 116.

[146] *Ibid.*, pp. 91 s. Este hecho, que Penfield verificó experimentalmente repetidas veces, llamó la atención de Popper, quien se refiere a él con asombro (YC, pp. 74, 144 s) y comenta que sólo se puede entender admitiendo la existencia de "experiencias subjetivas conscientes", contra el fisicalismo radical.

tante. "Es indudable que el niño dispone ya de una mente capaz de centrar su atención y de sentir curiosidad e interés."[147]

No es preciso insistir en otros datos que, junto con los anteriores, componen el sustrato empírico de la postura de Penfield. Esta queda bien reflejada en frases como las siguientes: "la mente es una *esencia distinta y precisa*"; las acciones de los mecanismos cerebrales, reflejos o automáticos, son numerosas y complejas, pero "lo que realiza la mente es enteramente distinto, y de ello no es responsable ningún mecanismo neuronal que yo alcance a descubrir".[148]

Más contenido en las expresiones de sesgo dualista, pero coincidente en el fondo con Eccles y Penfield, se muestra R. Sperry, quien (al igual que Eccles) es titular del Premio Nobel por sus investigaciones en el campo de la neurología. Tras rechazar que el de la conciencia sea un pseudoproblema, descarta también que se pueda considerar a ésta como epifenómeno irrelevante, o como idéntica a fenómenos neuronales. En realidad, declara Sperry, se trata de una entidad emergente respecto al aparato cerebral: "los fenómenos conscientes interactúan con los aspectos fisicoquímicos y fisiológicos del cerebro, gobernándolos en gran medida. Obviamente también se produce la relación inversa, por lo que es concebible una interacción mutua entre las propiedades fisiológicas y mentales. Aun así..., *los fenómenos mentales trascienden claramente los fenómenos de la fisiología y la bioquímica*".[149]

---

[147] *El misterio...*, pp. 93 ss.

[148] *Ibid.*, pp. 90, 99; el subrayado es de Penfield. Cfr. todavía un texto elocuente, *ibid.*, pp. 149-150: "he trabajado como científico tratando de demostrar que el cerebro explicaba la mente y probando tantos mecanismos cerebrales como me fue posible, en espera de saber *cómo* el cerebro ejecuta esta tarea .. Al final deduzco que no hay pruebas suficientes... en el sentido de que el cerebro sea capaz por sí solo de desempeñar el trabajo que realiza la mente".

[149] SPERRY, R. W., "A Modified Concept of Consciousness", en *Psychological Review* 76 (1969), pp. 532-536 (el subrayado es mío). Es interesante la polémica desarrollada en los artículos siguientes: PUCCETTI, R., "Sperry on consciousness: a critical appreciation", en *Journal Med. Phil.* 2 (1977), pp. 127-144; SPERRY, R. W., "Reply to Professor Puccetti", *ibid.*, pp. 145 ss.

Como sucediera en los capítulos anteriores, también en éste debe hacerse una mención final a la participación española en el debate, protagonizada por un neurólogo bien conocido dentro y fuera de nuestras fronteras. Se trata de José M. R. Delgado, quien recientemente ha propuesto una tercera vía entre el monismo y el dualismo, a saber, el "triunismo".[150] La mente es una entidad "transmaterial" surgida de la unidad de tres factores estructurales e igualmente esenciales: los elementos neuronales (provistos de propiedades materiales y transmateriales), la información (que forma parte del cerebro y que lo modifica) y las derivaciones de los dos elementos anteriores (percepción y conducta). Lo que de transmaterial hay en la mente consiste en la forma organizativa y las relaciones espaciotemporales del sustrato material. Como se ve, esta teoría viene a ser una combinación del emergentismo y el interaccionismo.

Resulta ocioso advertir que, junto a los que acabamos de recensionar, hay neurólogos que prefieren el fisicalismo de la teoría de la identidad o el monismo emergentista al dualismo interaccionista. Si en este capítulo se ha traído a colación no su testimonio, sino el de sus colegas dualistas, es para mostrar que (contra lo que pudiera sospecharse de antemano) el argumento de autoridad que los monistas invocan una y otra vez, remitiéndose a la positividad de la ciencia neurológica, no les es favorable hoy en día; el prestigio combinado de Penfield, Eccles y Sperry inclina resueltamente en su contra el platillo de la balanza.

Dicho lo cual, convendría precaverse igualmente contra el cientifismo de que hacen gala, *a sensu contrario*, Eccles y Penfield. Sería menester, en suma, acordar al discurso filosófico sobre nuestra cuestión un papel más destacado que el que de hecho se le está confiriendo desde las dos posiciones en litigio. A condición, claro está, de que dicho discurso no ignore, sino que incorpore, los elementos

150 "Triunism: A transmaterial Brain-Mind Theory", en VV.AA., *Brain and Mind*, Amsterdam 1979, pp. 369-396.

de juicio que le puede suministrar la ciencia experimental.

En cualquier caso, parece todavía lejano un consenso *científico* sobre el problema mente-cuerpo,[161] salvo en un punto esencial: que se trata, efectivamente, de un problema auténtico y relevante en grado sumo. Lo que, si bien se mira, no es decir poco, ni mucho menos.

---

[161] Véase el testimonio (más allá de toda sospecha de anticientifismo) del psicólogo soviético LURIA, A. R., *El cerebro humano y los procesos psíquicos,* Fontanella, Barcelona 1979: pese a "los importantísimos logros de la neurología y la neurofisiología actuales", "todas estas investigaciones dejan sin resolver la cuestión de las bases cerebrales de la actividad consciente... En lo referente a las relaciones entre la conciencia y el cerebro, aún ahora seguimos sabiendo tan poco como antes".

4

“Imagen de Dios“

Al término de la presente crónica de las antropologías contemporáneas, hay una primera constatación que se impone obviamente: la línea divisoria que las separa ya no pasa por los polos *teísmo-ateísmo*, sino por los de *humanismo-antihumanismo*. En torno a estos conceptos pivotan, en efecto, no sólo las ideologías reseñadas en el primer capítulo de este libro, sino también las que aparecían en los capítulos siguientes: los reduccionismos biologista y fisicalista son una manifiesta forma de antihumanismo teórico, del mismo modo que quienes a ellos se oponen lo hacen desde una declarada toma de postura humanista.

Con todo, los conceptos mismos de humanismo y antihumanismo adolecen de una cierta vaguedad de contenidos e indefinición de contornos; por ello probablemente no sea inútil tratar de precisarlos con algún rigor, a la luz de las posiciones de uno y otro signo a cuyo inventario hemos asistido en páginas precedentes.

Una vez hecho esto, el interrogante que se plantea a renglón seguido versa sobre la razón última de las diferencias entre humanismo y antihumanismo; es decir, se plantea el problema del alma. Tal problema, sin embargo, no es sino el reflejo antropológico de otro anterior y más general, a saber, si junto a la materia hay o no alguna forma de realidad distinta de ella.

Finalmente, se tratará de mostrar qué relación guardan estas cuestiones con la definición bíblica del hombre como "imagen de Dios" y con su correspondiente elaboración teológica.

Sobre el humanismo y el antihumanismo

1. A tenor de los materiales hasta ahora recabados, hay un minimum de convicciones comunes sobre las que se articula la opción humanista, presente en sistemas de pensamiento o cosmovisiones por lo demás diversas (e incluso divergentes). Dichas convicciones son las siguientes:

— el hombre es el ser al que compete ocupar el centro de la realidad mundana y ostentar un doble primado: ontológico (la cúspide de la pirámide de lo real es el ser humano) y axiológico (en la jerarquía de valores, él es el mayor). Consiguientemente:

— las nociones de "sujeto" y "persona" son primeras frente a cualquier otra del mapa ontológico;

— entre el hombre y su entorno se da una ruptura cualitativa: aquél es heterogéneo e irreductible respecto a éste;

— al hombre le atañe un valor absoluto, no relativo; ha de tratársele, por consiguiente, como fin, no como medio;

— la historia es el espacio del protagonismo libre y responsable del hombre; ella será lo que éste quiera que sea, lo que hará creativamente de ella.

La simple inversión de los trazos que se acaban de pergeñar configura las posiciones en las que convergen los distintos antihumanismos. Son éstas:

— el hombre no difiere cualitativamente del resto de los entes; es una entidad más entre otras, una realidad de

ninguna manera heterogénea a su entorno, salvo —a lo sumo— en el grado de complejidad;

— nociones como "yo", "sujeto", "persona", "libertad", etc., no tienen ninguna significación o, si la tienen, es secundaria frente a nociones como "sistema", "estructura", "sociedad", "especie", etc.;

— no hay por qué endosar al hombre un valor absoluto, ni es menester considerarlo (al menos en su concreción individual) como fin; ha de adjudicársele, por tanto, un valor relativo, esto es, en relación con otros valores y subordinado a ellos; se le puede utilizar como medio para lograr tales o cuales fines;

— la historia, o el proceso de la realidad, no se mueve a impulso de un sujeto, no camina en base a la libertad, creatividad y responsabilidad del hombre, sino que se despliega merced a la propulsión de leyes biológicas, estructurales y sociales análogas a las que reinan en el campo de la física o la química.

2. Descritos de este modo humanismo y antihumanismo, el pleito que los enfrenta se revela, ya en una primera lectura, como de carácter ético, sociológico y político.

Ante el reduccionismo biologista, en efecto, la pregunta que se impone es, más o menos, la siguiente: si el perro no dista absolutamente del hombre, ¿por qué no se va a poder tratar al hombre absolutamente igual que a un perro, o al perro absolutamente igual que a un hombre? Después de todo, ya hay clínicas, peluquerías, restaurantes y hasta cementerios para perros, y es bien sabido que los animales domésticos de los países ricos están mejor alimentados que los seres humanos de los países pobres. En la línea de un zoologismo consecuente, las proclamas de las sociedades protectoras de animales constituirían la clarividente avanzadilla de los futuros ordenamientos jurídicos ("no hagas al hombre lo que no quieras hacer a tu perro") y las campañas contra el hambre en el tercer mundo podrían inspirarse en los programas de nutrición de reses estabuladas,

tal y como se desarrollan en las regiones con una cultura agropecuaria altamente sofisticada.

Consideraciones análogas pueden hacerse a propósito del reduccionismo fisicalista: si el hombre es una máquina, ¿por cuánto tiempo se sostendrá todavía que es un delito más grande matar a un hombre que destruir un robot? Y sobre todo, quien persista en sostenerlo desde el fisicalismo ¿en qué se fundará? ¿En la convención social? ¿En el instinto de conservación? ¿En el prejuicio atávico?

Pero donde la divisoria entre lo que se puede y lo que no se puede hacer al hombre queda más dramáticamente desdibujada es en el estructuralismo. Reléanse los textos de Foucault citados en nuestro primer capítulo; ¿qué clase de ética cabría plantear sobre la base de tales declaraciones?

Como se ve, el contencioso humanismo-antihumanismo no se inscribe en el universo de las cuestiones exquisita y exclusivamente especulativas. Muy al contrario, en cada una de estas dos opciones está en juego, de manera nada inocente, la legitimación de dos formas de praxis política, social y ética diametralmente opuestas. A nadie debiera ocultársele que, si en el pasado el asunto que nos ocupa tuvo una importancia teórica muy destacada, las poderosas tecnologías actuales le deparan una gravedad crítica en el terreno práctico. La manipulación genética, la modelación funcional del cerebro, el control psicológico de grandes masas de población, el narco-análisis, el lavado de cerebro, el uso bélico de la energía atómica, etc., etc., son los medios alucinantes de que una ideología antihumanista dispondría si se pusiera al servicio de un designio totalitario.

De otro lado, lo que divide a humanismo y antihumanismo en último análisis no puede eludir el plano de lo ontológico. Al fin y a la postre, los abogados de la ecuación hombre-animal tendrían que explicar por qué, pese a todo, el curriculum de *Sapiens sapiens* es reiteradamente más brillante que el de cualquier otro mamífero superior, y por qué (afortunadamente para los propios teóricos reduccionistas) los hombres se resisten a ser tratados como perros.

o como meros objetos. En el capítulo primero hemos constatado cuán frágiles pueden revelarse los humanismos que se empecinan en hurtar a su encomiada subjetividad una mínima base de sustentación. Allí donde no se ceda ni al romántico (y maniático) *pathos* antiesencialista del existencialismo, ni al reduccionismo biologista o fisicalista, tendrá que atacarse la cuestión de la diferencia entitativa entre el hombre, de una parte, y el animal o la máquina, de otra. Habrá que esclarecer, en resumidas cuentas, el problema del *alma*, entendiendo por tal el problema de la constitución ontológica del ser humano.

Sobre el problema del alma

1. Al filo de cuanto acaba de apuntarse, resulta comprensible que la temática del alma experimente hoy un renovado interés, aunque se verbalice en una terminología inédita: relaciones mente-cuerpo, mente-cerebro, Mundo 2 y 3-Mundo 1, etc. No se vea en esta aseveración un expediente apologético; es más bien un simple hecho de crónica, sobre el que sería necio ejercer la censura previa.

El mero enunciado de los tres focos reactivadores del problema del alma (la triple dialéctica recensionada: sujeto-objeto, hombre-animal, mente-cerebro) señala ya cuál es el único planteamiento correcto del mismo: la inquisición de lo humano globalmente considerado; el esclarecimiento de su envergadura ontológica en el conjunto de la realidad; la fundamentación rigurosa de un humanismo consecuente; la oposición a interpretaciones achatadas, minimalistas, cientifistas, del hombre; la urgente recuperación de la dimensión ética en toda antropología que se resista a ser deshumanizadora o inhumana.

Sugiero que todos y cada uno de estos objetivos son inasequibles mientras no volvamos a habérnoslas, sin prejuicios ni complejos inhibitorios, con la idea de *alma*, es decir, con el subsuelo metafísico de la entera problemática. Sugiero además que, para cubrir esos objetivos, no es necesario esperar a haber obtenido conclusiones apodícticas. Bastaría con poder llegar a la convicción razonable de que el concepto de alma no es un pseudoconcepto, una idea irrelevante o inútil, una representación perimida, sino que denota —no siempre con el mismo vocablo— lo que en el hombre late de más irrenunciablemente humano. Y que, consiguientemente, a una antropología donde este concepto

—expresado de una u otra forma— no entre en consideración o se rechace, se le escapará siempre lo que le debiera ser más propio; ya no será *antropología* sino otra cosa (por ejemplo, *entropología,* requiem por el hombre, retrogradación de lo humano a estratos inferiores de la pirámide de lo real).

Para decirlo con una expresión de Thielicke [1]: tiene que haber en el hombre un "momento óntico" que respalde *objetivamente* su inalienable singularidad frente al resto de lo real. Y eso (cuando menos eso) es algo de lo que quiere denotarse con el concepto de alma y que manifiesta su significatividad e insoslayable relevancia. Por otra parte, no conviene minimizar las dificultades que entraña el cometido de definir positiva o "esencialísticamente" el alma. Armstrong tiene razón cuando denuncia la ausencia de tales definiciones positivas en la tradición filosófica de lo que él llama "dualismo". Mas el que no podamos definir la naturaleza esencial de una realidad no autoriza a desechar su existencia. Como observaba Popper contundentemente, si no sabemos qué es la materia (asunto al que tornaremos en breve), a nadie debería escandalizar que no sepamos qué es el espíritu.[2] Ello no obsta para que se pueda postular su realidad legítimamente y operar con ella en la prospección de lo humano.

Así pues, parece metodológicamente indispensable distinguir con nitidez dos cuestiones alojadas en la problemática del alma: *an sit, quid sit.* Hay razones de peso para responder a la primera (la concerniente a su existencia) afirmativamente; la segunda, en cambio, la que atañe a su esencia, supuesto el minimum de contenido implicado en la primera, ha de dejarse abierta, y probablemente sea ése su crónico destino; en fin, la no decisión sobre ésta no tiene por qué dejar en precario la decisión sobre aquélla.

---

[1] En VV.AA., *Der Mensch als Bild Gottes,* Darmstadt 1969, páginas 353 s., 358.

[2] *El yo y su cerebro,* Labor, Barcelona 1980. p. 196.

De cualquier forma, en la historia del cristianismo el problema del alma ha venido dictado (como se verá) no por preocupaciones estrictamente metafísicas (ése sería el planteamiento *filosófico* del tema), sino por preocupaciones humanísticas. La aserción teológica del alma es *funcional;* está en función de la dignidad y valor absoluto del único ser creado que es "imagen de Dios". Desde tal perspectiva, la teología puede derivar de la Biblia su discurso sobre el alma, independientemente de que el término sea o no bíblico y de que la concepción bíblica del hombre se ajuste o no al modelo antropológico que ha originado la pareja conceptual alma-cuerpo.

Cabría, pues, convenir —al menos provisionalmente— en que el concepto de alma recubre una función (una "verdad operacional", decía Monod), función que a su vez implica el "momento óntico" reclamado por Thielicke, y sin la cual los datos registrables en torno al hecho humano restarían incomprensibles o sufrirían muy severas mutilaciones. Para dar por buena esta concepción funcional del alma (o, según otros, de *la mente)* no sería preciso abjurar del materialismo; dentro de ella, en efecto, tienen cabida desde la antropología de los existencialistas y de los marxistas humanistas hasta el monismo emergentista de Bunge, toda vez que tanto aquéllos como éste coinciden en dispensar al hombre un *status* ontológico cualitativamente diverso y superior al de las realidades físicas o incluso biológicas. Por el contrario, la concepción propuesta no se compadece con paradigmas reduccionistas de lo humano que lo juzguen un caso más de lo biológico o lo físico y, por ende, nieguen que lo mental sea una cualidad emergente e irreducible del hombre. Para enunciarlo sucintamente: no es preciso ser dualista para poder ser "mentalista"; hay formas de monismo que conllevan el "mentalismo".

Tal vez un ejemplo contribuya a aclarar lo que acaba de decirse. La frase "el hombre es cuerpo", si aspira a sentar una identidad sujeto-predicado, es conceptualmente vacía y objetivamente falsa. Pues el *cuerpo* en el hombre

es funcional y estructuralmente diverso de cualquier otro cuerpo, vivo o no. Para ser más exacta, la frase debería rezar: "el hombre es cuerpo *humano*". Pero, así enunciada, ¿es esta frase algo más que una tautología? Para no serlo, su sentido tendría que ser: la corporeidad humana es un fenómeno cualitativamente distinto del representado por cualquier otra corporeidad, como ya pusiera en claro Marcel cuando escribía (años antes que Merleau-Ponty): "yo soy mi cuerpo".

Pues bien, es precisamente esta diferencia cualitativa la que se salvaguarda *sólo* a condición de que hagamos intervenir el concepto de alma u otro equivalente. *Alma* sería entonces el otro modo —no tautológico— de decir, a propósito del hombre, *cuerpo*. Alma es, *al menos*, la estructura, la *morphé*, la "forma del cuerpo humano", como declarara el concilio de Vienne. La diversidad funcional, estructural, cualitativa, del ser *cuerpo* propia del hombre está demandando una peculiaridad entitativa, ontológica, del mismo *ser hombre*.

En este sentido se adelantaba antes que *alma* es, cuando menos, un postulado de todo discurso ajustadamente antropológico que aspire a proferirse acerca de la condición humana sin ambigüedades, sin recortes dogmáticos y con un mínimo atenimiento a la realidad fenomenológica. Con esta acepción *funcional*, la noción de alma se sustrae a las polémicas, tan inacabables como estériles, entre monismo y dualismo, materialismo y espiritualismo. Pues, si no el vocablo, sí al menos este contenido mínimo del mismo se encuentra en el humanismo de Bloch o Heidegger, así como en el emergentismo de Bunge. Todos estos pensadores otorgan al hombre un *plus* que lo yergue sobre la realidad circunvecina, cosa que no hacen ni los reduccionismos biologistas ni la teoría de la identidad ni, por supuesto, el estructuralismo.

2. Detengámonos un poco más en este punto. Si Bunge defiende (y, por cierto, apasionadamente) que hay algo

real-objetivo en el hombre que no se da en el animal, que el sistema nervioso central humano difiere *cualitativamente* —y no sólo gradualmente— del de cualquier otro primate, ¿importa mucho que a ese *algo* se le adjetive como "espiritual" o como "material"? ¿No será éste un litigio *de verbis?* Si se ha estipulado ya entre el hombre y su entorno una diferencia *ontológica*, el nombre que se imponga a tal diferencia ¿cambiará mucho las cosas?

En mi opinión, lo que yace bajo este contencioso bautismal es, por de pronto, un problema de coherencia. ¿Es coherente seguir considerando *material* lo que, por hipótesis, diverge esencialmente del resto de la materia? ¿No sería más ilustrativo a nivel terminológico nombrar a lo distinto de la materia en general con un apelativo también distinto? Si la mente es auténticamente emergente respecto de *todas* las restantes realidades y leyes del mundo material (las físicas, las químicas, las biológicas), como sostiene Bunge, parece lógico inferir que la mente es una realidad no física, no química, no biológica, *no material* (por más que, naturalmente, esté esencialmente relacionada con todos esos niveles de lo real). En estas condiciones, el hecho de continuar calificándola de *material*, amén de representar un caso claro de reduccionismo epistemológico, no tiene otra explicación más que el prejuicio del *parti pris* ("sólo existe lo material").

¿Tendrá, en suma, razón Armstrong cuando detecta en el emergentismo un mero camuflaje del dualismo? ¿Será Bunge, después de todo, un popperiano disfrazado? De ningún modo. En primer lugar, porque su reduccionismo epistemológico le desliza eventualmente hacia un cierto reduccionismo ontológico. Cuando Bunge presenta como virtud de su teoría el que con ella se logra finalmente poner orden, claridad y rigor *científicos* en el estudio de lo mental, está flirteando con el fisicalismo. Pues la precisión y claridad que se nos promete sería realmente deseable si la mente fuese un objeto como los demás. Entonces sí que habría que exigir en su estudio el mismo tipo de evidencias alcan-

zables en el estudio de las piritas de hierro. Pero ¿y si la mente emerge y se despega de su substrato material, de forma que devenga algo más que lo que convencionalmente se designa como materia? En tal caso habría que contar con que el discurso sobre lo mental fuese aproximativo, impreciso y oscuro, puesto que se afanaría por capturar lo nuevo, lo original, lo imponderable e inconmensurable, lo acaso indescriptible e inefable. *No se puede pretender expresar exhaustivamente el mundo de lo mental con un lenguaje hecho para el mundo de lo físico, a no ser que se postule con el estructuralismo que sólo hay un tipo de saber, de verdad y de ciencia, o se sobreentienda tácitamente la homologación mental-físico.* Esto es lo que le ocurre a Bunge, por más que no lo pretenda, y ésa es una primera razón por la que no es dualista, como alguien podría insinuar malévolamente.

En segundo término, y abordando la cuestión desde otro ángulo, la lejanía del emergentismo de Bunge con respecto al dualismo se hace ostensible cuando se considera críticamente el "dualismo interaccionista" de Popper-Eccles. En efecto, a la vista de los textos popperianos citados en otro lugar,[3] de coloración diáfanamente platonizante, no resultará impertinente advertir que los peores enemigos del alma (a más de los mentados por el catecismo) son no ya sus detractores acérrimos, sino sus cortejadores indiscretos. La crítica demoledora de Popper al fisicalismo de la teoría de la identidad pierde buena parte de su crédito cuando el lector se percata de que se ha rescatado la mente del Hades materialista para entronizarla en el empíreo platónico. Bunge tiene razón al rechazar el dualismo, esto es, la doctrina que instaura en el hombre una escisión incurable entre dos sustancias ontológicamente independientes que serían sus elementos constitutivos, pese a ser recíprocamente extraños. Tal doctrina, aparte de no conciliarse con las cosmovisiones científicas actuales, no encaja ni con el crea-

---

[3] *Supra*, cap. 3, notas 125 y 127.

cionismo veterotestamentario ni con datos esenciales de la fe cristiana, como señalaremos en breve. Así pues, el dualismo interaccionista suministra un indicador adicional negativo sobre la naturaleza del *alma* y su relación con el *cuerpo,* confirmando las dificultades (ya comentadas) de definir convincentemente lo que el alma es. Por lo demás, no se olvide que el Concilio de Vienne condena una concepción puramente dinámica de la unión alma-cuerpo, concepción que inspira indudablemente los textos de Popper a que nos hemos referido.

En resumen, pues, el emergentismo bungeriano no puede confundirse con el dualismo. Sin embargo, sigue siendo legítimo urgir ante Bunge una reflexión antes esbozada: la única forma real —no verbal— *fuerte* de emergentismo es la que afirma que lo material se autotrasciende; no parece coherente sostener, de una parte, la diferencia entitativa entre la mente humana y el resto de la realidad y, de otra, propinar a la mente el mismo calificativo ("material") que a las demás realidades.

3. Recapitulemos cuanto llevamos dicho hasta ahora. El concepto *alma* es irrenunciable para toda antropología humanista desde el momento en que se convenga en designar con dicho concepto, como mínimo, la diferencia cualitativa, entitativa, que (según los humanismos) destaca al hombre de cualquier otra realidad mundana. Entendida como función de la singularidad de lo humano, la noción de alma sería compatible, en principio, con todos aquellos materialismos que no nivelen lo humano por el rasero de lo biológico o lo físico. Decir "alma" (o "mente", o "espíritu") equivaldría a decir *materia autotrascendiéndose realmente hacia lo nuevo, lo distinto, lo ontológicamente más rico y superior*. Ahora bien, llegados a este punto, la cuestión no es, como pudiera parecer, puramente *de nomine,* pues una concepción emergentista de la realidad que vea ésta articulada en planos *diversos* de ser debería hallar su expresión más consecuente en un vocabulario ontológico

correlativamente diversificado o, de lo contrario, sucumbir a la sospecha de reduccionismo (al menos) epistemológico.

Propongámonos la cuestión más explícitamente. ¿Es conciliable el concepto blochiano de trascendencia o el concepto bungeriano de emergencia con un sedicente *monismo* materialista? ¿Sirve para algo el término *materialismo* cuando bajo el mismo se amparan ideologías tan heteróclitas como las de Bloch, Monod, Feigl y Bunge, por citar sólo algún nombre familiar? Declararse en nuestros días materialista ¿no será, más que una definición ideológica, un uso social, un gesto de buena crianza, como lo es declararse demócrata o abolicionista?

Para poner algún ejemplo de lo sumamente lábil que se presenta hoy el estatuto del materialismo: Bloch, materialista confeso y militante, niega la existencia del "alma", pero afirma una victoria del hombre sobre la muerte; Popper, que se profesa dualista, afirma la existencia del "alma" (o la "mente"), pero niega todo asomo de supervivencia. ¿Quién es aquí más materialista, en el sentido proverbial del término? La distancia que separaba a un materialista como Demócrito de un idealista como Platón ¿es acaso mayor que la que media hoy entre el materialismo fisicalista de Morin y el materialismo emergentista de Bunge? Desde luego, no es ciertamente más grande que la interpuesta entre Bloch y Popper.

Así pues, el término "materialismo" apenas si significa ya nada, puesto que significa demasiadas cosas y demasiado enfrentadas entre sí. *El marbete "monismo materialista" es adecuado para nombrar el materialismo fisicalista y su "universo de pesadilla",*[4] *mas no se ve que se ajuste con*

[4] Sobre la pesadilla de un universo fisicalista, cfr. las memorables páginas de POPPER, K., *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid 1974, páginas 264 ss.: el mundo del fisicalismo es "un inmenso autómata" en el que "nosotros no somos más que diminutos engranajes o, a lo sumo, subautómatas suyos"; en tal mundo debe renunciarse a "la idea de creatividad"; lo nuevo sería "mera ilusión" (*ibid.*, p. 207), etc., etc. G. BATESON, por su parte (*Espíritu y naturaleza*, Buenos Aires 1981, página 59, nota 6), declara que "toda comparación entre cuestiones biológico-sociales por un lado y procesos físicos por otro, es un uso monstruoso de una metáfora inapropiada".

propiedad a la visión pluralista que profesan respecto de la realidad otros materialismos. Como quiera que sea, el concepto fisicalista de materia es claro y preciso, porque es *cerrado* y se refiere a realidades y leyes bien conocidas. El concepto bungeriano de materia, recogido en el capítulo anterior, es confuso y necesariamente desdibujado, al ser necesariamente *abierto,* dado que opera con una tesis, la emergencia, que sostiene el surgimiento en el mundo de realidades, propiedades y leyes estrictamente nuevas (lo mismo se diga del concepto blochiano de materia). Supuesta esta concepción *abierta,* no es lícito vetar *a limine* y dogmáticamente ninguna *posible* forma de realidad; puesto que propio de la materia es autotrascenderse, ¿por qué rechazar de antemano la emergencia de la realidad más genuinamente nueva, cual sería la *no material?*

En rigor, si Bunge puede seguir autotitulándose *materialista,* es merced a una definición tautológica de materia ("todo lo real es material" = todo lo real es... real) y a una distinción, tan astuta como gratuita, entre unicidad de sustancia y pluralidad de propiedades. Y si Bloch se denomina del mismo modo es a costa de acumular sobre la materia prácticamente las mismas propiedades que la ontología tradicional reservaba para el espíritu (¡sin excluir la divinización!). Pero, a decir verdad, lo único en lo que parecen convenir los materialismos contemporáneos es en la recusación del dualismo y del concepto de espíritu, esto es, en algo *negativo.* Lo que es tanto como decir que a los materialismos actuales puede dirigírseles la misma objeción que Armstrong endosaba a los dualistas: incapacidad para definir positivamente la noción nuclear del propio sistema, en este caso la materia.[5]

---

[5] Sobre las aporías que acechan hoy a los intentos de definir positivamente la materia, vid. MOULINES, C. U., *Exploraciones metacientíficas,* Madrid 1982, pp. 346 ss. ("Los conceptos de materia y sus dificultades"); *ibid.,* pp. 357 ss. ("Los problemas del materialismo"). La disputa suscitada por Moulines se recoge en ESQUIVEL, J. (ed.), *La polémica del materialismo,* Madrid 1982.

Ahora bien, tal incapacidad implica automáticamente la imposibilidad de repudiar de forma plausible la idea de espíritu. Dejada en suspenso la definición de materia, ¿cómo emitir un juicio válido sobre lo no-material? Mientras no se sepa en qué consiste lo material, ¿cómo tipificar su eventual contrario para rechazarlo so capa de irreal? [6]

De la metafísica materialista, que enseña "todo es materia", sin que atine a decirnos qué es materia, quedaría pues en pie, a la postre, su oposición al dualismo; en cambio, la repulsa apriorística de la posibilidad de una realidad transmaterial sería lógicamente ilegítima para todo materialismo que opere seriamente con la idea de trascendencia (Bloch) o emergencia (Bunge). No es, en efecto, de recibo argumentar que la propiedad emergente *X* ha de ser material sólo porque procede de la sustancia material *Y*; si bien se mira, lo que demuestra un argumento de esta clase es la imposibilidad de la emergencia, no la imposibilidad de lo transmaterial.

De otro lado, la suposición de que la neurología que distingue hoy entre mente y cerebro será refutada mañana por la neurociencia monista, es sólo una manifestación antipática, jactanciosa y doctrinaria de materialismo prometedor. Ello sin contar con que, dada la altísima competencia profesional de expertos como Eccles, Sperry y Penfield, la validez del pronóstico no parece estar refrendada más que por una desmedida dosis de voluntarismo, que no es más científico que otros y hasta puede que lo sea menos.[7]

---

[6] A la agudeza de Rahner se debe la afirmación (a primera vista chocante) de que habría que definir la materia por el espíritu, y no viceversa; vid. su *Das Problem der Hominisation*, Freiburg i.B. 1963 [2], página 44. Por lo demás, compárese lo que dice Rahner sobre la aserción "todo es materia" *(ibid.*, pp. 44-46) con lo que, acerca de lo mismo piensa Moulines *(Exploraciones...*, pp. 350, 358 s.). Una vez más, toca descubrirse ante la clarividencia con que el teólogo alemán anticipa en 1961 lo que un filósofo de la ciencia (materialista, por más señas) escribirá en 1982.

[7] Permítaseme una apreciación estrictamente subjetiva: lo que en la lectura de Bunge me ha resultado más irritante no es el fondo (generalmente sugestivo y asumible), sino la forma, el frívolo desenfado

Lo que, en suma, acaba planteándose tras esta evaluación crítica del materialismo es lo siguiente: o bien se opta por el fisicalismo reduccionista, cuyas evidentes virtudes (una comprensión unitaria y homogénea de la realidad) se pagan al caro precio del antihumanismo, o bien se apuesta por una lectura ontológicamente jerarquizada de lo real, la sola en la que es posible una antropología humanista. En cuyo caso, la cuestión a indagar es si hay algún modo de afirmar *no dualísticamente* la materia *y* el espíritu o (dicho antropológicamente) el cerebro *y* la mente, el cuerpo *y* el alma.

---

con que cree dilucidar de un plumazo las cuestiones más intrincadas. En esta línea, las formulaciones lógico-matemáticas, a las que es tan proclive, ofrecen una "exactificación" del discurso que entraña una falacia; las oscuridades *reales* no se disipan prodigando alegremente claridades *formales*.

“Imagen de Dios“

1. A la cuestión que acaba de formularse no se ve mejor salida (por más que no sea precisamente una salida original) que la tesis tomista del *anima forma materiae*, y es de agradecer la sagacidad de Armstrong al abstenerse de enrolar a Tomás de Aquino en la nómina de los dualistas propiamente dichos. Pero antes de exponer sintéticamente esta tesis, superadora tanto del monismo como del dualismo antropológico, es oportuno evocar el trasfondo bíblico que la precede e inspira.

Resultaría sumamente arduo probar de modo convincente que el concepto de alma espiritual, en sí mismo, está formal y explícitamente contenido en la Biblia. Por el contrario, no parece que pueda negarse la existencia de una específica idea bíblica de hombre, idea que postularía virtual e implícitamente una interpretación del fenómeno humano en clave diversa de la de un monismo materialista unilateral.

El hombre es, en efecto, según la Escritura, “imagen de Dios”. Con esta expresión se reivindica para el ser humano su carácter único, su singularidad entitativa, su condición de valor absoluto e intangible, de fin no mediatizable. En cuanto *representación* (ésa es la función de la imagen) del creador, el hombre preside la creación y la gobierna; siendo inmanente al orden de la realidad mundana, la trasciende y se destaca de ella para domiciliarse en los aledaños de la realidad divina. “Casi como un dios”, como exclama el salmo, este ser “imagen de Dios” es la más paradójica aleación de mundanidad y transmundanidad concebible; en cualquier caso, no es una realidad como las

demás; con su aparición se abre en el espacio de la creación una brecha incolmable.

Si en alguna ideología, sistema de pensamiento o cosmovisión se dan acabadamente los rasgos definitorios del humanismo, tal y como han sido trazados al comienzo de este capítulo, en ninguna tan categóricamente como en la Biblia. Las lecturas materialistas de la Escritura que hoy se ofertan profusamente habrán de poner sumo cuidado en no llevar su materialismo hasta cualquiera de los reduccionismos antes criticados, pues en tal caso quedarían despojadas de toda atendibilidad. En suma, de la categoría bíblica "imagen de Dios" es menester deducir, cuando menos, lo que más arriba denominábamos *concepción funcional del alma;* en dicha categoría se implica la repulsa del monismo materialista-fisicalista.

Por otra parte, el hombre es visto en la Biblia como unidad psicosomática. El vocabulario antropológico bíblico (incluso el de los libros escritos en griego) desconoce el binomio alma-cuerpo y describe al ser humano indistintamente como carne animada o como alma encarnada [8]; en todo caso, no como composición de dos realidades yuxtapuestas, sino como una única realidad, no por pluridimensional menos unitaria. En verdad, si el dualismo ontológico es incompatible con la fe en la creación, que no conoce sino un solo principio de todo lo real (y que, por ende, ha de afirmar la bondad radical de todo lo existente, en tanto en cuanto es creación de ese único principio), el dualismo antropológico haría insostenibles tres verdades cardinales del Nuevo Testamento: la encarnación del Verbo, la redención por la pascua (es decir, por la corporeidad de Jesús) y la resurrección de los muertos.

Así pues, la antropología que desee permanecer fiel a la

---

[8] RUIZ DE LA PEÑA, J. L., "El esquema alma-cuerpo y la doctrina de la retribución", en *Rev. Esp. de Teología,* 1973, pp. 293-338. Vid. las opiniones contrarias de GUERRA, M., *Antropologías y teología,* Pamplona 1976, y DÍEZ MACHO, A., *La resurrección de Jesucristo y la del hombre en la Biblia,* Madrid 1977.

lectura bíblica del fenómeno humano no podrá ser ni monista ni dualista. Por si fuera poco, además de la dificultad de orden ontológico, esa antropología se topará con otra, de carácter terminológico. Según señalaba con razón Bunge, las lenguas europeas modernas están fuertemente impregnadas de términos y giros procedentes de una antropología dualista; ¿cómo trasponer a ese vocabulario la comprensión unitaria del hombre propia de la Biblia? Más concretamente: ¿será posible ser fieles a dicha comprensión y continuar utilizando el esquema dicotómico alma-cuerpo, extraño a la antropología bíblica y propio de paradigmas antropológicos dualistas? Tal lenguaje no sería utilizable, obviamente, en una interpretación monista del hombre; si lo es en una antropología cristiana, será sólo a condición de que los términos *alma-cuerpo* no signifiquen ya lo mismo que significaban en el ámbito del dualismo.

2. La búsqueda de este justo medio entre monismo y dualismo discurrió generalmente por los inciertos caminos del compromiso más o menos afortunado y el equilibrio inestable. Consecuencia de lo cual es la sorprendente imprecisión y fluidez que revisten a lo largo de la entera edad patrística las nociones clave de *alma, cuerpo* y *unión alma-cuerpo.* Con el nacimiento y desarrollo de la teología las cosas no mejoran; quien se adentre en la literatura escolástica sobre el tema quedará perplejo ante la multiplicidad y contradictoriedad que en ella se registra en torno a esas mismas nociones clave (más otras igualmente esenciales, como las de *persona* y *naturaleza* humana).[9]

---

[9] Contamos hoy con espléndidas monografías al respecto: HEINZMANN, R., *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes.* Eine problemgeschichtliche Untersuchung der Frühscholastischen Sentenzen und Summenliteratur. Münster 1965; WEBER, H. J., *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie,* Freiburg i. B. 1973; SCHNEIDER, Th., *Die Einheit des Menschen.* Die anthropologische Formel 'anima forma corporis' im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus J. Olivi, Münster 1973; SEIDL, H., "Zur Leib-Seele-Einheit des Menschen bei Thomas von Aquin", en *Theol. und Phil.* (1974), pp. 548-553; SCHULTE, H., "Johannes Duns Scotus: Der Mensch-Einheit in Differenz", *ibid.,* pp. 554-560.

La situación en la teología anterior a Tomás de Aquino está muy bien descrita por Heinzmann y oscila entre el platonismo extremo de Hugo de S. Víctor y el unitarismo de Gilberto Porretano. Según el teólogo victorino, la realidad de hombre y de persona corresponde en exclusiva al alma; la relación alma-cuerpo es una suerte de aposición extremadamente tangencial, y la idea de resurrección parece mantenerse únicamente por escrúpulo dogmático. En cambio Gilberto y su escuela enseñan que el hombre se constituye como tal (y consiguientemente como ser personal) por la unidad sustancial de alma y cuerpo; la disolución de esta unidad por la muerte es la cesación del ser humano; el alma no es espíritu puro, sino espíritu ordenado a la encarnación, de donde se deriva la exigencia de la resurrección, que no es simple recuperación del cuerpo, sino reviviscencia del hombre. Con todo, la tendencia predominante era la de un neoplatonismo que, llevado a sus últimas consecuencias, dictará a Abelardo la peregrina opinión de que sólo el alma *separada* (y no el alma *encarnada*) es persona.[10]

La entrada en escena de Tomás de Aquino va a imponer al pensamiento cristiano una inflexión de incalculable trascendencia que dislocará a la teología de sus posiciones filoplatónicas para encaminarla por los senderos del aristotelismo. Realmente, y al menos en lo tocante a la antropología, Aristóteles había hecho ya acto de presencia en la escolástica por medio de Guillermo de Auxerre, el primero en asumir la fórmula *anima forma corporis*. Pero no hay duda de que la recepción del estagirita no hubiera sido posible sin el vigor especulativo del doctor angélico.

Las razones del vuelco tomista hacia el aristotelismo no fueron bien comprendidas por sus coetáneos.[11] Sin embar-

[10] "Anima separata a corpore persona est, non tamen corpori iuncta persona dici potest", citado por HEINZMANN, R., *op. cit.*, p. 62, nota 40.
[11] Vid. en SCHNEIDER, Th., *op. cit.*, pp. 64 ss. la historia detallada de las condenas emitidas contra Tomás por diversas instancias eclesiásticas y académicas.

go, no transcurrió mucho tiempo sin que se hiciera patente que la doctrina platónica sobre la naturaleza de la materia y del mundo sensible, sobre el problema del mal y, principalmente, sobre el alma, el cuerpo y la relación entre ambos, sometía a dura prueba la vigencia de la doctrina bíblica correspondiente; sólo merced a acrobáticas disquisiciones podía sobrevivir una antropología cristiana a la que se hiciera pasar por la aduana de la psicología platónica. Por el contrario, el empleo de las categorías aristotélicas permite dar al fin con la precisa vía media entre monismo y dualismo, que mantiene intacta, por un lado, la intuición bíblica del hombre-unidad psicofísica y autoriza, por otro, el empleo de la terminología alma-cuerpo, mas exonerada ya de la hipoteca dualista que gravitaba sobre ella desde sus orígenes.

Según Santo Tomás (y éste será el punto de partida de su antropología) el hombre consiste en la unión sustancial del alma y la materia prima, y no del alma y el cuerpo. Mientras que esta segunda fórmula parece sobreentender que el cuerpo preexiste a la unión con el alma (o a su función informante), resignándose así a la admisión de la posible existencia por separado de ambas entidades en el plano físico, real-concreto, el teorema tomista *(anima forma materiae primae)*[12] desplaza la tensión espíritu-materia del plano físico al metafísico, del nivel del *ser* real-concreto al nivel de los *principios de ser*. Lo que existe realmente es lo unido; en el hombre concreto no hay *espíritu* por un lado y *materia* por otro. El espíritu en el hombre deviene *alma,* que no es un espíritu puro, sino la forma de la materia. La materia en el hombre deviene *cuerpo,* que no es una materia bruta, sino la informada por el alma.

El espíritu humano (el *alma)* no es, según esto, una cosa junto a otra (la materia o el cuerpo). Es más bien un

---

[12] La fórmula *anima forma corporis,* menos precisa, también aparece en Sto. Tomás y será la empleada por el Concilio de Vienne. Respecto a éste, no es cierto que haya pretendido asumir la tesis tomista; sí lo es, en cambio, que esta tesis constituye su mejor explicación; cfr. SCHNEIDER, Th., *op. cit.,* pp. 255 ss.

principio *de* la materia, su factor estructural; no es, manifiestamente, una realidad material-física más, sino el núcleo informador de lo material y de lo físico; bajo este aspecto, es *inmaterial*. Y el cuerpo humano no es sino lo que resulta de la función informante del alma sobre la materia; es (si se quiere apurar la paradoja) el alma informando la materia; *es la actuación del alma en lo otro,* la alteridad del alma. Decir que el hombre consta de alma más cuerpo entraña, pues, una manera de expresarse harto rudimentaria, dado que en cada uno de esos términos se involucra necesariamente el otro y ninguno de ellos puede concebirse separadamente del otro.

El espíritu no cumple en el hombre dos funciones dispares (una, ser espíritu; otra, ser forma de la materia); es espíritu informando, e informa en tanto que espíritu. A su esencia pertenece la corporeidad. Si Abelardo podía pensar tranquilamente que el alma es persona en cuanto separada del cuerpo, Tomás afirmará repetidamente que "el alma ni es el hombre ni es persona". A su vez, el cuerpo no se limita a ser instrumento o base de despegue del espíritu humano; es más bien su modo de ser propio, su autorrealización espaciotemporal. Y no por decir esto se "espiritualiza" la materia; lo que se está haciendo es "materializar" el espíritu: si el cuerpo es la "materialidad" del alma, *el alma es la realidad del cuerpo.*

La unidad espíritu-materia cobra, pues, en el hombre su más estricta verificación. El espíritu finito es impensable a extramuros de la materialidad, que es su condición de posibilidad y que opera como su expresión y su símbolo; correlativamente, la materia alcanza su destino al ser alcanzada por el espíritu, que la modela y acuña a su medida. El hombre entero es, en definitiva, *alma* y a la vez *cuerpo.* Es alma en cuanto totalidad una, dotada de interioridad; es cuerpo en cuanto que tal interioridad se visibiliza, se comunica y se despliega históricamente en el tiempo y en el espacio.

Capital en toda esta concepción es, como se habrá com-

prendido fácilmente, la distinción entre la *forma* y la *materia*, esto es, entre lo estructurante y lo estructurado (lo determinante y lo indeterminado), y no la distinción entre dos tipos de realidades diversificadas por la contextura o urdimbre de sus respectivos ingredientes. Lo que discierne al espíritu creado de la materia es, antes que nada, su distinta *función*, el modo peculiar como el uno se relaciona con la otra para constituir, en tal relación, al ser humano; por supuesto, se da también una distinción entitativa entre ambos, mas en segunda instancia y en base al hecho de la real pluralidad ontológica en que el mundo se vertebra. Dicho de otro modo; según Tomás, espíritu y materia son esencialmente diversos en cuanto representan los principios metafísicos de lo esencialmente uno, el ser corpóreo-anímico que el hombre es. El cartesianismo imperante en los hábitos mentales de occidente, para el que alma y cuerpo son *cosas* acabadas en sí, oscurece sensiblemente la comprensión tomista del alma y el cuerpo como modos distintos de expresar la misma y única realidad concreta del hombre, realidad que surge no de la yuxtaposición de *dos seres* o cosas, sino de la recíproca imbricación de dos principios de ser, que son diversos porque diversa es la función que cada uno de ellos cumple respecto al otro, y que merced a tal diversidad funda la irrepetibilidad absoluta de lo humano.[13]

3. Habida cuenta de lo que antecede, puede afirmarse que el dualismo no es tanto la postulación del alma (o de la mente o el espíritu), cuanto una determinada compren-

[13] Sobre la doctrina tomista del *anima forma materiae*, vid. SCHNEIDER, Th., *op. cit.*, especialmente las pp. 13-62 y 182-202; WEBER, H. J., *op. cit.*, pp. 132-154. Hasta qué punto haya sido Tomás fiel a Aristóteles es cosa que no interesa ahora; vid SCHNEIDER. Th.. *op. cit.*, páginas 48 ss., con bibliografía.

La más sugestiva relectura de la antropología de Tomás es, sin duda, la de Rahner; cfr. a este propósito RUIZ DE LA PEÑA, J. L., "Espíritu en el mundo. La antropología de Karl Rahner", en J. DE SAHAGÚN LUCAS (ed.), *Antropologías del siglo* XX, Sígueme, Salamanca 1976, páginas 180-201.

sión de la relación alma-cuerpo, mente-cerebro, espíritu-materia. Popper y Eccles no yerran, obviamente, por defender la realidad de la mente, sino por su modo de entender la polaridad mente-cerebro; algo semejante cabe decir a propósito de Bunge, lo que confirma por enésima vez que los extremos se tocan. Sea como fuere, la teoría tomista que acabamos de recordar dista tanto del dualismo de Popper-Eccles como del monismo de Bunge, acreditando así la sospecha, surgida a la sombra de la doctrina bíblica del hombre "imagen de Dios", de que ni los dualistas ni los monistas hacen justicia a la verdad de lo humano.

Una confirmación suplementaria de cuán ajeno al dualismo sea el esquema antropológico tomista puede obtenerse fácilmente revisando, uno por uno, los veinte argumentos que Bunge alegaba en favor y en contra de la posición dualista. El análisis objetivo de esos argumentos y su cotejo con la doctrina de Sto. Tomás permiten concluir que:

a) ni una sola de las razones reseñadas como argumentos del dualismo serían utilizadas por Tomás en los términos en que Bunge lo hace. Más concretamente, jamás se le ocurriría al teólogo medieval asociar dualismo y fe cristiana (argumento 1.°) o dualismo y representación cristiana de la supervivencia postmortal (argumento 2.°); en cuanto al arraigo lingüístico del dualismo (argumento 3.°), recuérdese cómo los términos alma-cuerpo reciben en Tomás un significado distinto del que circula comúnmente; en fin, los argumentos 6.° y 10.° podrían ser tan asumibles por el Angélico (con alguna que otra precisión) como por el propio Bunge y su teoría emergentista;

b) ni uno solo de los motivos avanzados contra el dualismo afectan, tal y como se formulan, a la intelección tomista del hombre. En particular, no podrían hacerse valer contra Tomás las alegaciones extraídas de la mutua inferencia entre lo mental y lo corporal (argumentos 4.°, 5.°, 6.°, 10.°), puesto que la propia teoría tomista demanda esa inferencia.

¿En qué diferiría entonces el tomismo del emergentismo

bungeriano? Quizá en el hecho de que aquél se tome el fenómeno de la emergencia bastante más en serio que éste, como se ha tenido ya ocasión de sugerir; comparado con el de Tomás, el de Bunge es una especie de emergentismo vergonzante, que niega su nombre sometiéndose al chantaje de una denominación única, que sufre en suma el cortocircuito inducido en la noción de emergencia por el monismo homogeneizador previamente asumido cual opción ontológica base.

El punto flaco de la teoría tomista suele ser localizado en el carácter obsoleto, arqueológico, del hilemorfismo sobre el que se apoya su entero discurso. Convendría no olvidar, empero, que la distinción entre lo determinante y lo indeterminado, lo informante y lo informado (que eso es lo que descansa bajo el teorema aristotélico forma-materia) vuelve a cobrar actualidad en diversos sectores de la teoría de la ciencia, como expresión idónea de ciertos fenómenos físicos o biológicos. Más aún, los últimos desarrollos del debate mente-cerebro pugnan por superar la consabida alternativa monismo-dualismo con una concepción curiosamente análoga, por más de un motivo, al hilemorfismo, y con una explícita apelación al patrocinio de Aristóteles; me estoy refiriendo al denominado "funcionalismo" (Fodor) o "isomorfismo funcional" (Putnam). ¿En qué consiste esta nueva hipótesis? [14]

Según la concepción funcionalista, la psicología, la conducta o la operatividad de un determinado sistema depende no tanto "del barro de que está hecho" —su textura puede consistir indiferentemente en células vivas, objetos metálicos, campos de fuerza, energía espiritual...— cuanto del modo como ese material básico esté estructurado u organizado. Empleando una idea clave en la ciencia de las

[14] Para cuanto sigue, vid. PUTNAM, H., *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press 1975, sobre todo las pp. VII-XVII, 291-303 ("Philosophy and our mental life"), 408-428 ("The mental life of some machines"); FODOR, J. A., *The Language of Thought*, T. Y. Crowell Co. 1975; ID., "El problema cuerpo-mente", en *Invest. y Ciencia*, marzo 1981, pp. 62 ss.

computadoras, el funcionalismo distingue entre el soporte físico *(hardware)* de un sistema y su soporte lógico *(software)*, entre la cualidad corpuscular de sus componentes y su programación. Así pues, la cuestión de si existe o no lo que llamamos "mente" o "alma" nada tiene que ver con la vieja querella espíritu-materia, sino con el modo como la realidad está construida: "lo que importa es la estructura".[15]

Veamos un ejemplo. Supongamos una tabla en la que hay dos agujeros, uno en forma de círculo de una pulgada de diámetro, otro en forma de cuadrado de una pulgada de lado. Tomemos ahora un taco cúbico de poco menos de una pulgada de alto; el taco pasará por el agujero cuadrado y no por el circular. Para explicar este hecho sería un despropósito remontarse a los últimos constitutivos materiales del taco y de la tabla; *si el taco pasa por un agujero* y no por el otro, ello no se debe a la materia de que están hechos él y la tabla, sino a la estructura geométrica, a las dimensiones, *a la forma* de esa materia. Así las cosas, "aquello en lo que estamos realmente interesados es, como Aristóteles vio *(De Anima*, 412, a 6-b 9), la forma y no la materia. Nuestra cuestión es: ¿cuál es nuestra forma intelectual? Y *no*: ¿cuál es nuestra materia?"... "Me he quedado agradablemente sorprendido al encontrar que mi punto de vista [el funcionalismo] era sustancialmente el mismo de Aristóteles." [16]

El funcionalismo (o isomorfismo funcional), último y recién llegado a la discusión mente-cerebro, puede placer o displacer. Pero lo que es claro es que estamos ante un

[15] PUTNAM, H., *op. cit.*, p. 293.

[16] *Ibid.*, pp. XIV, 295-302. En el terreno de la biología, algo semejante apunta JACOB, F., *Le jeu des possibles*, París 1981, pp. 83 s., cuando afirma que en el curso de la evolución no son los materiales bioquímicos los productores de novedad, sino su diversa distribución y organización. J. Mosterin (ESQUIVEL, J., *La polémica...*, p. 152) cree que el hilemorfismo aristotélico es la hipótesis que mejor se concilia con la física actual. Estas referencias indican cuán fuera de lugar resultaría hoy acoger con una sonrisa conmiserativa la mención del hilemorfismo.

ensayo de trascender la agotada dialéctica monismo-dualismo, materia-espíritu, por el manifiesto retorno a una cierta *forma mentis* aristotélica. En vista de lo cual, es posible que se pueda motejar a Tomás de Aquino de *demodé*, pero en cualquier caso no con ocasión de su teoría sobre *"el alma forma de la materia"*.

4. Pero volvamos a lo que en realidad nos importa. El hombre (venimos diciendo) es, según la fe cristiana, "imagen de Dios". Para desarrollar esta concepción del ser humano en el lenguaje filosófico de la tradición occidental, Tomás de Aquino ha elaborado una antropología en la que los términos *alma-cuerpo* adoptan una significación enteramente nueva; sólo así se salvaguardaba la originalidad del paradigma antropológico bíblico, para el cual el hombre es *cuerpo*, lo avecindado en la tierra, lo genéticamente emparentado con ella (pues de ella fue sacado), y es a la vez lo entrañablemente familiar a Dios, su doble, su icono y, en consecuencia, *persona*, sujeto dialogalmente referido a El, *alma*.

Esta idea de *alma* ya nada tiene que ver con la filosofía griega; es —como bien nota Ratzinger[17]— "un concepto estrictamente cristiano", en el que lo dialógico (lo que en otro momento llamábamos *funcional*) prima sobre el *en sí* de lo ontológico, por más que no pueda darse sin ello. (Dicho sea de paso, se puede ser en buena hora todo lo alérgico que se quiera a un pensamiento de cuño ontológico, mas, guste o no, ningún punto de vista *funcional*, dialógico, se sostendrá por mucho tiempo sin una ontología, declarada o clandestina). Es su índole dialógica lo que diversifica la idea cristiana del hombre-imagen de Dios de la idea blochiana del hijo de hombre-hijo de Dios; si el filósofo judeoalemán ha trazado su antropología sin echar mano de la noción de persona es porque en ella el hombre

[17] RATZINGER, J., *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1977, p. 126; cfr. *ID.*, "Entre muerte y resurrección", en *Rev. Cat. Intern. Comunnio* (1980), pp. 273-286.

(privado de la alteridad de Dios) está patéticamente solo en la cúspide de una realidad ocluida sobre sí y, por tanto, no le resta sino autodivinizarse traficando consigo mismo, "monologando"; he aquí cómo, una vez más, lo dialógico o funcional implica una previa ontología.

Precisamente porque la fe cristiana no cree que el hombre se baste a sí mismo ni se agote en el coto cerrado de su inmanencia, ha de asignarle una capacidad de apertura hacia lo otro, de comunicación con lo diverso y trascendente, de recepción de esa trascendencia; ha de hablar de él, en suma, en términos de sujeto, espíritu, *alma,* y no sólo en términos de objeto, materia, cuerpo. *Alma* mienta así la idoneidad única del hombre para vivir en referencia constitutiva, irrenunciable, *personal,* a Dios. El cristianismo, al igual que Bloch, cree que el hombre "será como Dios", pero que esta determinación teomórfica de su ser le adviene por gracia; por acogimiento amical (dialogal) de un don que, sobrepasándolo, es desde siempre connatural y entitativamente afín a la estructura de quien ha llegado al ser como "imagen de Dios" y que, por ende, *ha de contar en su urdimbre con un quid absolutamente singular que haga factible el cumplimiento de tan singular y absoluto destino.*

Porque el hombre es imagen de Dios, el tú hermano de cada hombre es imagen de Dios. La verticalidad del carácter dialógico de su ser ha de realizarse horizontalmente. El hombre ha de ser para el hombre fin y no medio, valor absoluto, ser supremo. El problema del alma se convierte así en un problema ético-político en la misma medida y según las mismas razones por las que era ético-político (como vimos) el problema humanismo-antihumanismo.

De donde se sigue que en todo este abstruso asunto del alma, el cuerpo y la relación alma-cuerpo, el *logos* de la teología no debiera sonar a alegato *pro domo sua.* Los teólogos no están defendiendo aquí la causa de unos bienes patrimoniales, sino la causa del hombre, por más grandilocuente y retórica que parezca hoy esta expresión. Reiterando algo dicho más arriba, la cuestión que se debate es la

siguiente: ¿será objetivamente más grave asesinar a un hombre que matar a un perro o destruir un robot? En caso afirmativo, ¿por qué? La fe cristiana responde: porque en la contingente e inerme precariedad de la condición humana se alumbra enigmáticamente el soberano e indecible misterio del Absoluto, que ha querido comunicarse *ontológicamente* al hombre, hacerlo a su imagen, para que fuese posible una ulterior y plenaria comunicación dialógico-existencial. En la admisión cristiana de la contingencia del hombre no hay, pues, rastro de la trágica desmesura con que el existencialismo exalta esa contingencia, cantándola y adorándola como único sentido del total sinsentido. Lejos de recrearse masoquísticamente en ella, el cristianismo apuesta por su transmutación escatológica, por su postrera y definitiva superación.

Si la odisea del existencialismo nos precave contra los riesgos de una afirmación del hombre emparejada con la morbosa fijación en la finitud de lo humano, tampoco es desdeñable la lección del estructuralismo: cuando la negación de Dios se acompaña de la negación del hombre, imagen de Dios, lo que de ahí resulta es una especie de ateísmo reduplicativo al que la fe cristiana no puede tender ningún puente. Convendría indagar si el verdadero ateísmo no es exclusivamente ese ateísmo a la segunda potencia de los antihumanismos; si el hombre no será, como escribe hermosamente Zubiri,[19] "una manera finita de ser Dios" y, por tanto, si una antropología humanista no será, a fin de cuentas, una forma de teísmo tácito, eventualmente embozado de ateísmo expreso; si el ateísmo auténtico no le será tan imposible a un humanismo coherente como el teísmo lo es al antihumanismo, de forma que la doble bipolaridad a que se hacía alusión al comienzo de este capítulo (teísmo-ateísmo, humanismo-antihumanismo) resultaría más apa-

---

[19] ZUBIRI, X., "El problema teologal del hombre", en VV.AA., *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner*, Cristiandad, Madrid 1975, p. 62.

rente que real. No en vano Foucault insistía en el nexo ateísmo-antihumanismo [19] y el ateo Bloch enarbola como emblema de lo humano al Hombre-Dios.

En conclusión: el llamado "problema del alma" no es un fútil bizantinismo; tiene algo —o mucho— que ver con el reconocimiento del hombre como imagen de Dios y, por ende, con los interrogantes definitivamente últimos que semejante apelación conlleva. Antes de ser un problema ontológico (monismo-dualismo, materia-espíritu, alma-cuerpo), es un problema axiológico (humanismo-antihumanismo). Lo que ocurre es que, una vez sentado axiológicamente el primado del ser humano, nos percatamos de que, para que tal primado se sostenga, es preciso apelar a la *ontología*. Si algún lector tuviere este libro, su autor se daría por satisfecho con llevar a su ánimo, al término del mismo, esta elemental apreciación y pedir para ella su cordial asentimiento.

[19] No sólo él; también Althusser, con su característica penetración, intuye lo mismo cuando observa (*Polémica sobre marxismo y humanismo*, México 1974 [6], p. 198) que "todo humanismo es una ideología de esencia religiosa". Para los antecedentes del problema. vid. ALFARO, J., "De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios: Kant, Feuerbach, Heidegger", en *Gregorianum* 1982, pp. 211-272.